د. نبيل فياض

WHITE EDITION 120

Babylonian Talmud

التلمود البابلي
رسالة عبدة الأوثان

جمعها وحررها:
جورج برشيني

תלמוד
תלמוד
תלמוד
תלמוד

LIBERAL LIBRARY

طُبع في سوريا

التلمود البابلي
(رسالة عبدة الأوثان)
وأبحاث يهودية

د. نبيل فياض

جمع وتحرير: جورج برشيني

الناشر: الدار الليبرالية/السويد
Liberal Library - Sweden
الطبعة الثانية: 2023
© جميع الحقوق محفوظة للناشر / All Rights Reserved
الحقوق الثقافية والفكرية ملك التراث الإنساني
لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله أو استنساخه بأيّ شكل من الأشكال، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، من دون إذن خطي مسبق من الناشر.
Sverige _ Östergötland _ Rörvassvägen 6
582 76
Linköping
رقم الترخيص: 802540-4875
+46 72 047 17 06 / +963988334411
llliberallibrary@gmail.com

Liberal Library

إن الدار الليبرالية غير مسؤولة بشكل مباشر عن آراء الكتاب إنما تنشر ثقافة منفتحة بحيادية، وكُل كتاب يعبر عن آراء مؤلفه وإن كنا لا ننشر إلا ما نحن مقتنعون بأهميته ثقافياً سواء وافقنا الكاتب أم لا، ونحن ملتزمون بقيم الحرية الفكرية بأعلى مستوياتها والاختلاف حالة طبيعية فلا نلزم أحد بقراءة منشوراتنا.

شعارنا

حرية الاختيار تعني اختيار الحرية، فالحرية لا تختار إلا ذاتها.

التلمود البابلي

(رسالة عبدة الأوثان)

وأبحاث يهودية

د. نبيل فياض

جمع وتحرير
جورج برشيني

Liberal Library

2023

تصدير

التلمود أهم عملٍ شرائعي في الدين اليهودي حتماً، ومايزال اليهود التقليديون ينظرون للتلمود على أنه موحى به من الله كشريعة شفوية أعطيت لموسى مقابل التوراه التي تمثل الشريعة المكتوبة.

ينقسم هذا الكتاب إلى قسمين: يتضمن الأول رسالة عبدة الأوثان وهي واحدة من رسائل التلمود ذات الأهميّة نقلناها إلى العربية عن الأصل العبريّ، وتتجلى أهميتها في تطرقها لمسألة العلاقة بين اليهود وأتباع الديانات الأخرى، والموجه الآساس لأنماط التعامل الاجتماعي بين اليهود وغيرهم، أما القسم الثاني، فيتضمن خلاصة عمل د.نبيل فياض في التراث اليهودي والدين المقارن ببحوث تنقل للعربية للمرة الأولى جمعتها وحررتها لتكون مساهمة في إغناء للمكتبة العربية والقراء.

جورج برشيني

مقدمة

ليس من السهل على الإطلاق، تقديم عمل بحجم التلمود(1) وأهميته وتعدد موضوعاته الشديد، في بضع صفحات، خاصة وأن معظم الكتب التي تناولت هذه المسألة بالعربية، مترجمة كانت أم مؤلفة، تفتقر إلى الموضوعية، وتجهل، إلى حد ما، «أبجدية» التلمود وهو ما أدى إلى تعميم نظرة للعمل ليست في محلها تماما.

يتمتع التلمود، كعمل تراثي، بخاصتين هامتين. فهو يقدم لنا، من ناحية، معلومات كثيرة جدا عن أعراف وعادات تاريخية قديمة، بدءاً بالطب الشعبي، حتى أسماء الأطعمة والمأكولات والأوثان. من ناحية أخرى، يعطينا التلمود «المفاتيح» التي تساعدنا في فهم الأسس التحتية للعقل اليهودي. لكن الكتب العربية لم تتعامل إلا مع الجانب الثاني، بل تعاملت، بشكل شبه حصري مع تلك الآراء التلمودية التي تنظر إلى اليهود كشعب مختار إلهياً، وتضعهم فوق مصاف البشر، ونحن، طبعا، نرفض كل رأي استعلائي، مهما كان السبب، وعند أي كان.

لقد وجدنا أن الحاجة إلى فهم موضوعي للبنية التحتية للعقل اليهودي، تقتضي ترجمة التلمود – أو أجزاء منه – إلى العربية، دون حذف أو إضافات، إلا بغرض شرح تعبير غامض، أو جملة معقدة.

---

(1) التلمود البابلي، وحده، يعد 2،500،000 كلمة تقريبا.

ما هو التلمود؟

عمل موسوعي ضخم، يتضمن آراء الحاخامين القدامى في مسائل لا حصر لها من الشريعة إلى الأدب، حتى الطب. وهو أهم عمل تشريعي يهودي بعد التوراة. فهو يمثل الشريعة الشفوية، مقابل الشريعة المكتوبة، أي التوراة. فالتقليد اليهودي يرى أنه من أصل إلهي، نقل عبر موسى، فماً إلى فم – شفوياً – إلى شيوخ إسرائيل، الذين تناقلوه بالطريقة ذاتها، حتى رأوا أن الضرورة تقتضي تدوينه[1]. والشريعة التلمودية مأخوذة، بمعنى ما، عن الشريعة التوراتية، لكنها تعكس إلى حد كبير العادات والأفكار زمن كتابة العمل.

النص الأساسي في التلمود هو المشنا، التي تعنى بتصنيف الشريعة الشفوية. أما القسم الهام الآخر فهو الغمارا، التي تتضمن نقاشات الحاخامين حول المشنا.

المشنا

يعود تاريخ أغلب المشناءوت (الجمع العبراني لمشنا)، إلى حقبة قديمة جداً، فثمة قائل[2] أنها ترجع إلى العصر الفارسي (538 ق.م)، وثمة قائل[3] أنها ظهرت للعيان مع تلاميذ الأكاديميات اليهودية التي وجدت منذ أيام يوشافاط ملك يهوذا (875 ق. م – 850 ق.م) [2 اخ 17:9]، وقد استمر وضعها حتى دمار الهيكل الثاني عام 70 م. ولأن التعاليم كانت تلقى شفوياً، لا يعرف من دون المشنا للمرة الأولى.

مصادر المشناءوت هي تلك القواعد والأعراف التي رسخها المسؤولون في إدارتهم للشؤون الدينية، والمدنية، مثل السبت، الصلوات، الطهارة، الطعام المحلل والمحرم،

---

(1) قال مثقف يهودي أرثوذكسي مرة، في معرض حديثه عن «أصل»، التلمود، أن موسى أقام عند الله أربعين يوما، وهي فترة طويلة جدا حتى يعطيه خلالها التوراة وحدها، لذلك فهو أعطاه التلمود شفوية أيضا.

(2) Encyclopedia Americana، Talmud.

(3) Michael L. Rodkinson، The Bubylonian Talmud ، 1/XV.

والجدل حول الرق.

في العصور القديمة، دون تلامذة الحاخامين التعاليم الأكاديمية في شكل مختصر، بحيث يستطيعون حفظها عن ظهر قلب لاحقا. وأحيانا كانوا يضيفون تعليقات وتفاسير مطولة على شكل ملاحظات، وهكذا حتى وصل حجم العمل، بحسب بعض المراجع، إلى ستمئة قسم.

في القرن الأول الميلادي، قدم عدد من المعلمين نسخاً مشنائية مختلفة، عكست كل منها رأي صاحبها الخاص. وعام 200 م. تقريباً، قام الحاخام يهوداها - ناسي، المعروف بالأمير، والذي يدعى رابي عموما، بجمع المشناءوت كلها في مجموعة متكاملة متناسقة. ومن هذه اختار ستة أقسام، دعاها بحسب المادة التي تعالجها، وأعلن أن هذه المشناءوت مقدسة بالنسبة العموم اليهود. إنما لم يكن موقف رابي موحداً حيال كل المشناءوت. فقد ترك بعضها كما هو، وقدمه في حالته الأصلية. وأضاف إلى بعضها الآخر تعليقات قصيرة إعتراضية من عنده. في حين غير قسماً منها بالكامل، لتغير بعض العادات زمن رابي عن زمن وضع المشنا.

اختلف موقف رابي أيضاً بشأن واضعي المشناءوت الأصليين. فقد دمج بعض المشناءوت في النص دون ذكر لاسم المؤلف، حيث رغب رابي هنا أن يجعل منها شرائع حتمية غير قابلة للدحض. وحين تكون المشنا معروفة للعامة جيداً، فلا يكون باستطاعته عندئذ إدخال قرار ذاتي، كان يقدم معلومات كاملة عن المؤلف إضافة إلى أسماء معارضي القرار، دون أي تدخل من جانبه. وفي نوعية ثالثة، كان رابي يكتفي فقط بنسب المشنا إلى «أحريم»، (آخرين)، دون أي تحديد.

لم تمر محاولات رابي دون معارضة. لكنه لم يرغب في الإذعان إلى آراء معاصريه أو موافقتهم في ترتيب المشناءوت. مع ذلك، فقد قام أولئك - وليسوا بقلة الذين اختلفوا معه في نتائجه، بترتيب مشناءوت بحسب آرائهم الخاصة. لكن رابي، الزعيم الديني ليهود فلسطين آنئذ، والرجل المميز، القوي، البارز، والغني، نجح في قمع كل معارضة،

وفي جعـل نتائجـه تحظـى بالقبول ذاتـه الذي يحظى بـه التشريع الموسـوي، ولعـب تلاميذه البـارزون، الذيـن رأوا أن لا هـدف لمعلمهـم سـوى الخير العام ومنـع الانشـقاقات، دوراً هاماً في دعمه، حتى وصل عمله إلى مكانته المعروفة.

رفـض رابي مشـناءوت عديدة وأتلف كثيراً غيرها، لكن المشـناءوت التـي أراد إتلافها، لم تكـن كلهـا في حوزتـه، لذلـك ذهـب للبحـث عنهـا في الكليـات الواقعة خارج سـلطته. وهنـاك واجـه معارضـة قويـة. فقـد أخفيـت عنـه بعضهـا، وأخفـي بعضهـا الآخـر داخل حـدود سـلطته بالـذات لتظهـر كلهـا بعـد موتـه للعيـان فجـأة. وهـذه المشـناءوت التي لم تتضمنهـا نسـخة رابي، لم يجعلهـا تلامذتـه بإطـلاق اسـم «مشـنا» عليهـا، والـذي يتضمـن معنـى «تـالٍ للشريعة الموسـوية»، بل دعوهـا توصفوت (جمـع توصفتا؛ بالآراميـة: إضافة) أي «إضافـات الأزمنـة اللاحقـة»، غـير الأساسـية. ودعوا بعضهـا الآخـر بورايتوت (جمع بورايتا؛ بالآرامية: برانية)، أي، المادة الثانوية، غير الأكاديمية.

قامـت كليات رابـه وصموئيل في بابـل، ورابي ياناي ورابي يوحنان في فلسـطين، بجهود مكثفـة لـشرح مشـناءوت رابي وتوفيقهـا مـع البورايتوت، التـي تعتبر عموماً إمـا لرابي حيا أولـرابي أوشـيا. وأحيانـا، كانت منـا رابي تختصر وتسـتكمل بنص بورايتـي، أوتشرح برفقة رأي معـارض لتوفيقهـا معـه. وأحيانـا أخـرى تجـري موافقتهـا مـع الظـروف الجديـدة والتبـدلات المتعاقبـة التـي طـرأت عـلى العرف الـذي أوجـد قرار المشـنا أصـلاً. وحين لا يجـدون طريقـة للوصـول إلى هدفهـم، كانـوا يضيفـون إلى نـص رابي مشـنا مـن تأليفهـم الخاص (1).

فقـد قسـم مـن الشرائع قيمتـه العملية، مع دمـار الهيكل عـام 70 م. إلا أنهـم أبقوها في المشنا، على أمل إعادة بناء الهيكل.

لغـة المشـنا في العبريـة. وهـي أبسـط مـن عبريـة التـوراة، ومختلفـة عنهـا في اللفـظ،

---

(1) قام بذلك رابه وح. يوحنان؛ في مقاطع عديدة من التلمود، يقول الأخير: «هذه الشنا كانت تُعلم في زمن رابي!»، أي أن رابي ذاته لم يعرف بها.

المفردات، وأسلوب بناء الجمل، والشرائع موجودة فيها على شكل أحكام عامة وأمثلة عينية، وأحيانا تورد حوادث فعلية. وهي لا تشير عموما إلى النص التوراتي الذي اعتمدت عليه القاعدة الشرعية وهي مقسمة إلى ستة أنظمة.

1. زراعيم (بذور): شرائع العمل الزراعي وحصص الكهنة اللاويين والفقراء من الحصاد.
2. موعيد (مواعيد): شرائع السبت، الأعياد، وأيام الصوم.
3. نشيم (نساء): شرائع الزواج والطلاق.
4. نزكين (أضرار): الشرائع المدنية والجنائية.
5. قدشيم (مقدسات): شرائع الهيكل والخدمة القربانية.
6. طهروت (طهارات): شرائع الطهارة الطقسية للأفراد والمواد.

يقسم كل نظام إلى رسائل، وكل رسالة إلى فصول.

يدعى المعلمون المذكورون في مشناءوت رابي أو في البورايتوت أو التوصفتوت بالتانائيم (جمع تانا؛ بالآرامية: معلم). وهؤلاء هم معلمو القرنين الأول والثاني، الذين يبدأون بتلاميذ هليل وشاماي، مؤسسي مدرستي التفسير الحاخامي؛ وينتهون بيهودا ها- ناسي ومعاصريه.

الغمارا

الغمارا كلمة آرامية تعني «التعليم أو الخاتمة». وهنالك مجموعتا غمارا منفصلتان، وهما كتلتا النقاشات والدراسات التي تمحورت، في فلسطين وبابل، حول المشناءوت. فعلى مدى قرون، قامت تعاليم كثيرة في الكليات اليهودية، والتي أخذت في النهاية صفة التشريع التقليدي.

كان الهدف من الغمارا أساسا، مواءمة المشناءوت بالبورايتوت، والوصول إلى قرار نهائي في معظم الحالات.

دعي معلموا الغمارا «أمورائيم»، (جمع أمورا؛ بالآرامية: مفسر)، أي الذين فسروا المقاطع الصعبة من المشنا. ولأن الأمورائيم لم يصنفوا إلا كمفسرين، لم تكن لديهم بالتالي سلطة الإنحراف عن روح المشنا أو دحض رأي لتانا، مالم يدعموا أقوالهم براي لتانا آخر يعارض المشنا محط البحث، وفي هذه الحالة يتبعون رأي التانا الذي يتفقون معه.

في حقبة الأمورائيم، تركزت مدارس اليهود في فلسطين في طبرية، صفورية، وقيصرية. وفي بابل: نهارديا، سورا، وبومباديتا (فومباديتا)، وكانت مدارس البلدين تتبادل علمائها.

جمعت نقاشات الأمورائيم في بابل وفلسطين، بشكل منفصل. وحصلنا بالتالي على ما يعرف الآن بالتلموديـن البابلي والفلسطيني (أو الأورشليمي)، في المخطوطات القديمة، تطلق تسمية «تلمود» على التعليق على المشنا فحسب؛ وقد عاد بعض العلماء الحاليين إلى هذا الأسلوب في التسمية.

التلمود الفلسطيني هو الأقدم؛ فقد جمع جزء صغير منه في منتصف القرن الرابع الميلادي تقريبا في قيصرية، وجمع معظمه بعد ذلك بجيلين.

بالنسبة للتلمود البابلي، فقد بدا رابينا، رئيس أكاديمية سورا لفترة طويلة، وآشي، آخر الأمورائيم، اللذان عاشا عند نهاية القرن الخامس الميلادي (القرن الأمورائي الثالث)، بترتيب الغمارا، دون نجاح كبير، فاعادا الكرة ثانية. لكنهما ماتا قبل أن يكملا عملهما. وكان جمع النقاشات البابلية قد بدأ في القرن الرابع الميلادي.

بعد الأمورائيم، جاء جيل ثالث من المحررين، دعوا صابورائيم (بالآرامية: شارحون). ظلت الغمارا تنتقل من يد إلى يد حتى ظهر على المسرح رابانا يوسي رئيس

آخر كلية صابورائية في بومباديتا، الذي تنبأ بأن كليته ستكون الأخيرة، بسبب تزايد اضطهاد اليهود زمن فيروزه. خاف يوسي من ضياع المخطوطات الأمورائية أو تبدل موادها في الأيام السوداء القادمة، فاستدعى كل مساعديه وختم التلمود بسرعة، محرماً أية إضافات اخرى. ولم تؤد هذه السرعة الإجبارية إلى ترتيب غير ملائم وتكرارات وأضافات لا حصر لها فقط، بل قادت أيضا إلى (تلمدة) تُعزا مباشرة إلى خصوم التلمود الساخرين والقارسين. كان الزمن قصير جدا بالنسبة لرابانا يوسي، الذي ترأس كليته سبع عشرة سنة فقط، من أجل إعادة نظر نقدية في كل مادة تلمودية؛ ويقال أن أعداء العمل أضافوا آراء عديدة خلسة، لجعله مكروها من قبل أنصاره.

كان هدف كُتّاب الغمارا الأول هو سرمدة المشنا كمصدر وحيد للشريعة الدينية والمدنية اليهودية بعد الشرائع الموسوية مباشرة، وهكذا فهم لم يوجهوا جل طاقاتهم لمناقشة الاستقراءات وإكمالها فقط، بل عالجوا أيضاً كليات المشنا وأحرفها باعتبارها موحاة كالتوراة تماماً، فتوصلوا إلى نتائج من كلمة زائدة أو حرف زائد. وحين كانوا يجدون أن المشنا تختلف مع عرف سائد في أيامهم، فغالبا ماكانوا يرجعون إلى استعلام حاذق ونقاش دقيق، بحيث ينجحون في خلق انسجام بين النقاط المختلفة. ووجه هؤلاء جهودهم وأيضاً نحو دحض أطروحات الطوائف التي أنكرت الشريعة الشفوية ومالت إلى الإلتزام بالشريعة المكتوبة فقط.

أنهى الصابورائيم تحرير التلمود البابلي، في القرن السادس الميلادي تقريباً.

يذكر هذا العمل عدة مئات من الأمورائيم. وهؤلاء اهتموا، إضافة إلى شرائع المشنا، بالتفاسير الوعظية لنصوص توراتية، وقدموا آراء حول نشوء الكون، قصص، مبادىء لاهوتية، وقضايا أخرى غير تشريعية. ينشى القسم غير التشريعي «هاغاداه»، وهويشكل نحو 30 ٪ من التلمود البابلي، و15 ٪ من الفلسطيني؛ ويعتمد أساسا على فولكلور منطقة الشرق الأوسط؛ أما القسم التشريعي، فيدعى «هالاخا».

إذن. المشنا هي ذاتها في التلمودين؛ لكن الغمارا مختلفة. وليس لكل الرسائل الست

والثلاثين غمارا. ففي التلمود البابلي، على سبيل المثال، رسالة واحدة فقط من النظام الأول (زراعيم) لها غمارا، وذلك – ربما - لأن شرائع النظام الأول، لم تكن مطبقة في بابل، وما من تلمود يغطي كل مواضيع المشنا، ربما لأن بعض الغيارا لم يكتب أصلا أو أنه مفقود.

الغمارا مكتوبة باللغة الآرامية، لكنها تختلف في اللهجة بين التلموديين، فالبابلي شرقية، والفلسطيني غربية.

التلمود البابلي أهم من الفلسطيني، وأكثر موثوقية، لأنه انتهى بعد الفلسطيني بفترة لا بأس بها، واحتل يهود بابل أثناءها مركز القلب لكل يهود العالم، بغض النظر عن تفاوت ألحجم.

اليهود والتلمود

للتلمود دور أوّلي في العرف الديني اليهود. فالتزام اليهود بشرائع التوراة محكوم بالتفسير التلمودي لها، فكل أنظمة التشريع اليهودي تعتمد عليه، شرائع التلمود ملزمة – نظرياً لكل يهودي، ويمكن للحاخامين ما بعد التلموديين أن يفسروا هذه الأحكام ويستنبطوا منها ما يمكن تطبيقه على المسائل المستحدثة، إنما لا سلطة لديهم إطلاقا لإلغاء أي حكم. تأخذ المسائل الشرعية أكثر من نصف التلمود البابلي، وأكثر من ثلاثة أرباع الفلسطيني، وهذا يفسر بسهولة إذا عرفنا أن دور الحاخامين القدامى الأساسي كان القضاء، والتعليم، والتوجيه.

لقد نظر اليهود إلى الشريعة كعطية إلهية، ورأوا أن الرد المناسب على هذا الكرم الإلهي، هوإطاعة هذه الشريعة، وهو ما يعني تقوية العلاقة مع معطيها. وكانت الشريعة بالتالي أهم ما يمكن لليهودي، علماني أم حاخامي، أن يدرسه. فدراسة الشريعة، التي تعني التلمود أولا، كانت واجباً دينياً مفروضة على كل يهودي، الذي كان يدرسها – ما زال بعضهم حتى الآن. في المدرسة الابتدائية اليهودية وكان العديد

منهم يكملون دراستهم في اليشيفوت، أي، المعاهد العليا للدراسات التلمودية.

مع مرور القرون، ظهر أدب حاخامي ضخم حول التلمود، يمكن تقسيمه إلى مجموعتين كبيرتين: واحدة تهتم بالتطبيق العملي لشرائع التلمود؛ وأخرى تولي القسم الهاغادي جل أهميتها.

التلمود... والطوائف اليهودية:

تُظْهِر الكتب العربية حول التلمود جهلاً فادحاً - عموماً - بالتلمود وبالطوائف اليهودية على حد سواء، خاصة حين تحاول أن تلقي بلائمة العدوانية الإسرائيلية على عاتق التلمود. فالذين يؤمنون بهذا العمل كشريعة شفوية موحى بها، هم أقلية حاليا. وبين هؤلاء من هم أفضل كثيراً، حيال القضايا العربية، من كثير من العلمانيين أو الذين يرفضون أية سلطة للتلمود.

وبغض النظر عن التقسيم التقليدي لليهود إلى سفارديم (شرقيين) وأشكنازيم (غربيين)، فهم الآن طوائف كثيرة تختلف في عاداتها واعتقاداتها إلى درجة التناقض، وربما التكفير. فمن طوائف اليهود القديمة التي ماتزال موجودة الآن، نذكر: «القراءون، الربانيون، السامريون، الدونمة الفلاشا، والكوتشين»، ومن الطوائف الحديثة: «الإصلاحيون، المحافظون (والماصورتي في انجلترا)، الأرثوذكس (الربانيون الأشكنازيم)، الأرثوذكس المحدثون، جماعة إعادة البناء، وجماعة ناطوراي - قارتا. ولقد استثنينا الحسيديين والقباليين الذين هم نسيج وحدهم في اليهودية.

بالنسبة للطوائف القديمة، فقد رفض القراءون، منذ أسسهم عنان ابن داود (القرن 8 م.)، التلمود، وقالوا (ماهو إلا بدعة إبتدعها الحاخامون، وقالوا للناس إنها شريعة شفوية مصدرها الإله وأنها يجب أن تُقدس(1)). كذلك، فالفلاشا الأثيوبيون،

---

(1) د. جعفر هادي حسن، فرقة القرائين اليهودية، 17.

يجهلون بالكامل (التطور التلمودي اليهودي)، ويحافظون بالتالي على طقوس عديدة يرفضها التيار الرئيس في اليهودية والربانية، يشبه بعضها العادات القرائية والسامرية(1). يهود الكوتشين الهنود، من ناحية أخرى، لا يملكون سوى معرفة ضئيلة بالتلمود(2). أما السامريون، فهم لا يعترفون أصلا إلا بأسفار العهد القديم الخمسة الأولى، مع تحويرات بسيطة. أخيرا، فالدونمة الأتراك، طائفة يهودية باطنية، ما زلنا نجهل الكثير عنها(3).

بحلول القرن الثامن عشر، ظهرت الطائفة الإصلاحية اليهودية، التي كانت صدى للإصلاح والإصلاح - المضاد في الكنيسة المسيحية. وراحت هذه الجماعة تتعامل بعقلانية صارمة مع كل أمور التشريع الديني. الأمر الذي أدى إلى عدم أخذ التلمود بعين الإعتبار في القضايا التشريعية. وكانت ردة فعل التقليديين الربانيين، خلق طائفة معارضة هي الأرثوذكس، الذين تمسكوا بالتلمود أكثر كنص إلهي، أما المحافظون، الذين أرادوا أولاً تجسير الهوة بين الطرفين المتصارعين، فهم يهتمون حتماً بدراسة التلمود كالارثوذكس، لكنهم، بسكس هؤلاء لا ينظرون إليه بالتقديس التقليدي المعروف. وقد انتهوا كطائفة أخرى.

من المفيد هنا أن نذكر بأن الجماعات الأرثوذكسية اليهودية ليست صهيونية عموما، بل أن بعضها معاد عنيف للصهيونية وأتباعها. والجماعات الأرثوذكسية غير الصهيونية، هي: أغودات يسرائيل، وحزبي شاس (لليهود الشرقيين) وديغل هارتوراه في فلسطين. وليس هنالك من حزب ديني صهيوني سوى المفدال (المتدينيين الوطنيين). ونذكر أيضا، أن جماعة نطوراي - قارتا الأرثوذكسية التي تؤمن بالتلمود كشريعة إلهية، هي من ألد أعداء قيام دولة يهودية في فلسطين، ويبذل حاخاماتها جهودا كبيرة لإقناع اليهود بعدم الهجرة من بلادهم إلى الأراضي المقدسة، ومؤخرا جداً، اعتدى أحد متطرفي جماعة (غوش إيمونيم) على أحد حاخامي ناطوراي - قارتا، برمي الأسيد على وجهه.

---

(1) M. Eliade ، Encyclopedia of Religion 8/167

(2) ibid 8/168

(3) راجع: د. جعفر هادي حسن، يهود الدونمة.

لماذا... عبدة الأوثان؟

لا بـد أن الكثيريـن سيتسـاءلون لماذا بدانا ترجمة التلمود البابلي إلى العربية برسـالة عبدة الأوثـان، التـي هـي ليسـت أولى رسـائله ولا أهمهـا بالنسـبة لليهـود الحاليـين؟ نقـول إن حافزنا إلى ذلك، هو التالي:

1. الرسالة متوسطة الحجم، وتعبر تماماً عن جو التلمود ومصطلحاته
2. في الرسالة كل ما أشرنا إليه سابقاً من مشنا وغمارا وهالاخا وبورايتا وتيوصفتا
3. هـذه الرسـالة تحديدا، تهم ابنـاء كافة الأديـان والمذاهب، لأنها تشـير إلى علاقتهم باليهود.

فبالنسـبة للمسـلمين، يمكـن أن نجـد إشـارة إلى العلاقـة معهـم في الحديـث عـن «المنحدريـن مـن نـوح»، والذيـن هـم موحـدون بشـكل مطلـق، إنـما ليسـوا يهـوداً. أمـا المسـيحية، فالكاتـب ديفيـد نوفاك يقـول «إن عـددا من المشرعـين (اليهـود) اعتبروها أحد أشكال الوثنية وهي تستوجب بالتالي كل الأحكام المتعلقة بعبادة الأوثان»[1]– لماذا؟

لا يمكـن فصـل آراء التلمـود بالمسـيحية والمسـيحيين، بشـكل خـاص، عـن جـو ذلك الزمـن، فقـد خرجـت المسـيحية – تاريخيـاً وجغرافيـاً – مـن قلـب اليهودية. وجاء المسـيح ليقلـب شرائـع الحاخامـين رأسـا عـلى عقـب. ومقابـل التوحيـد اليهـودي المطلـق، طـرح التيـار الرئيـس في المسـيحية التجسـيد والتوحيـد التثليثـي؛ ومقابـل شرائع السـبت الملزمة لكل يهودي، قال المسـيح بأن (ابن الإنسـان]هو[سـيد السـبت)[2]؛ ومقابـل شرائع الطعام اليهوديـة الصارمـة، قلـب المسـيح الآيـة بـأن جعل)الـذي يخـرج مـن الفـم... هـو الـذي ينجـس الإنسـان[3](، باختصـار، إذا كانـت اليهوديـة قـد جعلت من الإنسـان كائنـاً لخدمة

---

[1] Eliade ، Encyclopedia of Religion 6:17

[2] متى 8:12.

[3] مرقص 20:7متى18:15.

الشريعة، فالمسيح جعل الشريعة في خدمة البشر. وزاد المشكلة تعقيداً، أن المسيحية التي استقطبت في بدايتها أعداد ضخمة من اليهود المهيأين آنذاك لقبول المخلص، انطلقت من ثم لتصبح ديانة (أو بالأحرى، إيماناً) عالمية، بعد التبشير بين الأمم، وأضحت بالتالي المنافس الأكبر لليهودية، خاصة وأنها التزمت بالعهد القديم، كجزء أول من كتابها المقدس - والحقيقة أن اليهود، حتى فترات متأخرة، كانوا ينظرون إلى المسيحية كهرطقة يهودية مسيانية(1)، حققت نجاحات متميزة. وهو السياق الذي يجب أن نفهم فيه آراء التلمود بالمسيح والمسيحيين.

ملاحظة:

لقد اعتمدت في (مقدمة) التلمود على المصادر الإصلاحية التي تتعامل مع التلمود بشكل بعيد تماماً عن الحس التأليهي.

نبيل فياض

---

(1) ما تزال آراء كهذه ترد في الكتابات اليهودية حتى الآن. من ذلك، ما قاله R.J. Zwi Werblowsky في مقارنته بين المسيح وشبتاي صبي، مؤسس فرقة الدونمة راجع: (Religion 192/14.M. Eliade ، E.O)

هوامش لابد أن نشير إلى الاختزالات في التلمود مثل «تك، حز...»، والتي الأحرف الأولى من أسماء بعض أسفار العهد القديم.

بالنسبة للعهد القديم، النسخة العربية، فقد استعملنا نسخة دار المشرق، 1989، التي هي برأينا، أفضل ترجمة مفسرة للعهد القديم صدرت بالعربية حتى الآن. واستعملنا أيضاً نصاً انجليزياً موازياً، هو: The Living Bible ، Tyndale Housc Publishers ، 1976

مراجع المقدمة الأخرى:

1. .M. L. Rodkinson ، History of The Talmud
2. M. Eliade ، Encyclopedia of Religion
3. Len Roth، Jewish Thought As A Factor in CiviLization
4. Darid Daube ، Ancient Jewish Law
5. Collier's Encyclopedia
6. Britannica
7. Mielziner ، Introduction To Talmud
8. Les Protocoles des Sages de sion
9. Great Soviet Encyclopedia
10. The Philosophic Questions and Answers of H.oter Ben Shelomo
11. التلمود الأورشليمي، النسخة العبرية.
12. د. جعفر هادي حسن، فرقة القرائين اليهود.
13. د. جعفر هادي حسن، فرقة الدونمة بين اليهودية والإسلام.
14. جيمس فريزر، الفلوكلور في العهد القديم.

الفصل الأول

المشنا الأولى (1)

يُحرم أي تعامل مع الوثنيين قبل أعيادهم بثلاثة أيام. فعلينا أن لا نعيرهم شيئا

(مما قد يفيدهم)، أو أن نستعير منهم شيئا. والأمر ذاته ينطبق على حالة النقود، بل يحرم دفع أجرة لهم أو أخذ أجرة منهم. مع ذلك، يؤكد.ح(2). يهودا، قائلًا: يُحلل أخذ أجرة منهم. لأن هذا يتعس من يدفع. لكن ثمة من رد عليه، بقوله: مع أن ذلك يتعسهم الآن، إلا أنه سيسرهم في المستقبل.

الغمارا(3)

حاضرح. حنانيا ب(4). بابا، وقال آخرون، ح. صيملاي، قائلًا: في المستقبل، سيأخذ القدوس، المبارك، الكتاب المقدس بيده، ويقول: (من كان منشغلا بهذا سيظهر للعيان وينال أجره). ستجتمع كل الأمم عندئذ مباشرة، وستأتي حشود متنافرة الألوان، كما

---

(1) المشنا: مجموعة الشرائع والكتاب المدرسي، التي تحتوي النظام الشرائعي واللاهوتي اليهودي. انتهى العمل بها تحت إشراف يهودا ها - ناسي، رئيس الطائفة اليهودية في فلسطين، عام 200 م. تقريبا.

(2) ح. = حاخام.

(3) الغمارا: الشرح المرافق للمشنا (غمار) بالعبرية تعني، «أنهى، اتم، أكمل».

(4) ب. = ابن

هو مكتوب في [إش 9:43]: «اجتمعوا يا كل الأمم». لكن القدوس، المبارك، سيقول لهم: لا تدخلوا على هذا النحو من الفوضى، بل اتركوا كل أمة تدخل وحدها ومعها كتبتها، وكما هو مكتوب بعد ذلك، «دعوا الشعب يلتئم»[1][هل يمكن أن يكون ثمة شيء بألوان متنافرة أمام القدوس، المبارك؟ الأمر يعني انهم لن يدخلو بطريقة فوضوية، وذلك كي يستطيعوا أن يفهموا ما يقال لهم].

ستدخل روما من ثم في البداية، بسبب عظمتها. وبصدد روما قيل في [دا 7: 23] :

«فتأكل الأرض كلها، وتدوسها، وتسحقها». قال ح. يوحنان: المعني بالقول السابق هو روما، المحترمة في كافة أرجاء المعمورة. لكن كيف لنا أن نعرف أن من يأتي إلى الدينونة في البداية هو الأكثر تميزاً؟ الأمر هو حسب ما قاله ح. حسدا[2]. سأل القدوس، المبارك، روما: «ماذا كان يشغلك في العالم». فأجابت على هذا، بقولها: «يا رب الكون! لقد أسسنا أسواق عديدة، وبنينا حمامات كثيرة، واكثرنا من الذهب والفضة إلى درجة كبيرة: ولقد فعلنا هذا كله لصالح اسرائيل، وذلك كي نمكنهم من دراسة الشريعة. وسوف تكون من السخافة أن تقولوا أنكم فعلتم ذلك لصالح إسرائيل، لأنكم لم تفعلوه إلا لصالح أنفسكم. فقد بنيتم الأسواق بهدف الدعارة. واشدتم الحمامات من أجل متعكم، أما الذهب والفضة، فهما لي، وذلك بحسب ما ورد في [هو 2: 8]: «إني... أعطيتها فضة وذهباً. لكن هل بينكم أولئك الذين درسوا الشريعة؟ فخرجوا خائبين. وبعدما تذهب روما، ستدخل فارس. لأنها تأتي في المرتبة الثانية بالنسبة لروما، وذلك بحسب ما ورد في [دا 7: 5]: «وإذا بحيوان آخر شبيه بالدب». بالنسبة للآية السابقة، قالت تعاليم ح. يوسف: إن فارس هي المعنية بالأمر هنا، فهم الشعب الكثير اللحم مثل الدببة، ويأكلون ويشربون مثل الدببة، وشعرهم غزير، ولا يستريحون، كالدببة. وعلى سؤال القدوس، القائل: «ما الذي كان يشغلكم؟» سوف يجيبون: لقد بنينا

---

[1] هذا هو النص في التلمود؛ أما النص في التوراة العربية (دار الكتاب المقدس)، فهو: «ولتلتئم القبائل»، التعبير الوارد في التوراة العبرية هو «لئوم»، أي، «قوم، شعب، أمة» وفي هذا الموضع، يعني مملكة.

[2] من أجل معرفة رأي ح حسدا؛ را: رسالة روش هاشناه، التلمود.

العديد من الجسور، وقهرنا مدننا عظيمة، وخضنا حروباً كثيرة، وكان هذا كله من أجل إسرائيل وذلك كي نمكنهم من دراسة الشريعة. وستكون الاجابة على ما سبق: «إن كل ما قمتم به كان لصالحكم». فالجسور، لمهامكم، والمدن العظيمة، لإقامة أنغاريا(1). أما الحروب، فأنا الذي كنت أديرها. حيث مكتوب في]آخره 3: 1]: «الرب رجل حرب». لكن هل بينكم أولئك الذين درسوا الشريعة؟ ويخرجون هم أيضا خائبين.

[لكن لماذا ستدخل فارس، بعدما رأت خيبة روما؟ لقد ساورهم الإعتقاد التالي: ربما تكون فرصتنا أكبر من فرصة روما، وذلك لأنها دمرت الهيكل المقدس، في حين أعدنا نحن بناءه]. وستعطى الأمم الأخرى أجوبة مشابهة. لكن لماذا ستدخل الأمم الأخرى، بعدما رأت خيبة أمل الأمتين الأولتين؟ لقد ساورها الإعتقاد التالي: الأمتان الأولتان استعبدتا إسرائيل، ونحن لم نعرف حالة كهذه. لكن، إذا كان الأمر على هذا النحو، لماذا ستكون روما وفارس أشرف من الأمم الأخرى؟ لأنهما تتميزان بأن مملكتيهما ستستمران، وستبقيان حتى زمن المسيح(2). في نهاية الأمر، ستتحدث الأمتان أمامه، بما يلي: يا رب الكون، هل أعطيتنا التوراة ولم نقبل بها؟ لكن كيف يمكن أن تقولا ذلك؟ أليس مكتوب في [تث 33:2]: «أقبل الرب من سيناء، وأشرق لهم من سعير، وسطع من جبل فاران»، ومكتوب أيضا في [حب 3: 3]: «(حين)الله يأتي من تيمان، والقدوس من جبل فاران». أما بالنسبة للسؤال القائل: : ماذا ستفعل الشريعة في سعير وفاران؟ فقد قال ح. يوحنان: نستدل من هذا أن الله قدم توراته إلى كل أمة، فلم يقبلها أحد حتى جاءت إسرائيل. لذلك، سيفترض انهم قالوا له: «هل قبلنا بالتوراة، ولم ننجز وصاياها؟» [لكن أي جواب هذا؟ ألا يمكن توجيه الاتهام إليهم لأنهم لم يقبلوا بها] وسيقولون: يا رب الكون، هل أحدرت الجبل إلينا كما فعلت مع

---

(1) مصطلح لاتيني يعني المناطق التي تقدم الزاد لوسائط النقل في سبيل خدمة الأمراء.

(2) ليس المسيح الذي يرد ذكره في القرآن والعهد الجديد طبعا، بل المسيح الذي ما زال اليهود بانتظاره.

بني إسرائيل(1)؟ على هذا ستأتي الإجابة التالية: «دع الأوائل ترينا» [اش 43: 9]. وسيقول لهم القدوس، المبارك: «لقد قدمت إلى أبناء نوح الوصايا السبع، فهل التزمتم بها؟»(2). وأنى لنا أن نعرف انهم لم يلتزموا؟ بالنسبة لهذا تأتي تعاليم ح. يوسف. فمكتوب في حب] 3: 6]:

«وقف وقاس الأرض. نظر فرجف الأمم». وماذا رأى؟ إن الوصايا السبع التي قبل بها أبناء نوح لم يلتزموا بها. لذلك، أعفى منها الأمم. أعفاهم منها! ألا يمكن أن يستفيد الخاطئون إذن؟ قال مارب.

رابينا: قوله يعني انهم حتى لو أعفوا منها، فسوف لن يُجزوا. هل هذا حقيقي؟ ألم يقل ح. مئير: «نحن نعرف أنه حتى الأممي الذي ينشغل بدراسة التوراة يكون مثل كاهن كبير، وذلك من [لا 18:5]: «من يحفظها يحيا بها»، وكلامه هنا غير مخصص بكاهن، أو لاوي، أو إسرائيلي، بل هو يقول عموما انه اذا شغل إنسان نفسه بدراسة التوراة، يكون مثل كاهن كبير، ويتضمن هذا الأممي أيضا». قوله يعني انهم لن ينجزوا على الطاعة مثل أولئك الذين يطيعون بحسب الوصايا. فكما قال ح. حنانيا: إن الأجر لمن يطيع وهو موصى، هو اكبر من الأجر الذي يقدم الطاعة ذاتها وهوغير موصى. ستهتف الأمم عندئذ: «لكن يا رب الكون، هل أطاعت إسرائيل، التي قبلت التوراة، وصاياها؟» وعلى إجابة القدّوس: «أشهد إنها فعلت ذلك، يهتفون: «يا رب الكون، هل من المناسب أن يشهد أب في قضية ابنه؟ ألم يدع إسرائيل ابن الأبدي؟» [خر 4: 22]: «إسرائيل هوابني البكر». عندئذ سيقول: «دعوا السماء والأرض تشهدان أن إسرائيل حافظ على وصايا التوراة». لكنهم سيعترضون على ذلك بقولهم أن السماء

---

(1) را: سفر الخروج 19 وما بعد؛ رسالة السبت، التلمود البابلي

(2) التشريع اليهودي الخاص بغير اليهود يدعى (وصايا أبناء نوح السبع)، (را: تيوصفتاع. ز 8: 4). وهذه الوصايا هي: (1) الإجبار على تعديل القضايا وفق حالات محددة، وحظر:

(2) التجديف، (3) عبادة الأوثان، (4) قتل البشر، (5) الزنا، اللواط، وممارسة الجنس مع الحيوان، (6) السرقة، (7) اكل عضو من حيوان حي.

والأرض متورطتـان في هـذه القضيـة، لذلـك ليـس مـن المناسـب أن تكونا شـاهدتين فيها أي [ار 25:33]: «إذا لم يكـن عهـدي... لم أجعـل فرائض السـماوات والأرض». قال ريش لاكيـش، مكتـوب في اخرا] 1: 31]: «وكان مسـاء وكان صباح»، وهو ما يبرر الإشـارة إلى أن الـرب اشـترط عـلى كل مـا خلـق في الأيـام السـتة أن تقبـل إسرائيـل التوراة، عـلى نحو حسـن جيـد، وإلا فسـوف اعيدكـم كلكـم إلى حالـة الخلـط والدمـار. سـيقول القـدّوس، المبـارك، عندهـا: «سـوف تشـهد أنـاس مـن أمكـم أن إسرائيـل حفـظ وصايـا التـوراة. فسيشـهد نمـرود أن إبراهيـم لم يعبـد الأوثان. وسيشـهد لابان بـأن يعقـوب لم يكن موضع شـك، كسـارق. وستشـهد زوجة فوطيفار أن يوسـف لم يتعـرض للإثم. وسيشـهد نبوخذ نـصر أن حنانيـا وميخائيـل وعزريـا ينحنـوا للصـورة! وداريـوس لدانيـال بأنـه لم يبطـل الصـلاة؛ وسـيقول اليفـاز التيـماني وبلـداد الشـوحي وصوفار النعـماتي عن إسرائيـل كلهم بأنهـم كانـوا يحفظـون الشرائـع كلهـا ». وسـيهتفون عندئـذ: «اعطنـا إياهـا الآن يـا رب، وسـوف نحفظهـا»، وسـيجاوبون على ذلـك، بالقول: «إن من يسـتعد للسـبت، سـيجد في السـبت مـا يأكلـه، لكن ما الذي سـيجده في السـبت، ذلك الذي لم يسـتعد لـه؟»، وبالرغم مـن هـذا، لدي عمل سـهل، يسـتوجب الأجـر، ألا وهـو السـوكا(1)، فاذهبوا وقومـوا به ، ولمـاذا يدعـى سـهلا؟ لأنه لا يتطلـب نفقات. سـيحضر كل واحـد منهم عندئذ سـوكا على سـطح منزلـه، لكـن مـا إن تسـخنها الشـمس، سـيهجرها، ويمضي. مـع ذلـك، ألم يقل ان مـن يتـألم في تحقيـق وصيـة السـوكا، يُعفى من هـذه المسـألة؟ نعم، لكـن ليـس أن يرفضها. وسيبتسـم منهـم القـدوس، المبـارك، عندئذ. قال ح. اسـحق: «لا يبتسـم القـدوس، إلا في ذلك اليوم ».

قـدم آخـرون تعاليـم ح. اسـحق عـلى النحـو التالي: سـيأتي الوثنيـون مسـتقبلا لاعتناق

---

(1) وتعني، «كوخ، سقيفة، عريش ». وثمة عيد عودي، هو عيد المظال، يقيم خلاله اليهود مثل هذه الأكواخ في منازلهم، ويسكنون فيها.

الدين، والتفلين(1) على رؤوسهم، الصيصيت(2) على ثيابهم، والميزوزاه(3) على أبوابهم. لكن، ما أن يروا حرب يأجوج ومأجوج حتى يسألوهما: «من تريدون أن تحاربوا؟»، وسوف تكون اجابتهما: الرب ومسيحه حيث انه مكتوب في [مز 2: 2]: «على الرب ومسيحه» وستزيل كل أمة سابقتها وتمضي! وسوف يبتسم القدوس منهم. هنا قال ح. اسحق لا يبتسم الرب إلا ذلك اليوم.

لكن ألم يقل ح. يهودا باسم رابه: هنالك اثنتا عشرة ساعة في اليوم، ينشغل القدوس، المبارك، في ثلاث ساعات منها، بالتوراة. وفي الساعات الثلاث التي تليها، يحاكم العالم ككل وعندما يرى أنه عرضة للتدمير، يقوم عن كرسي الدينونة ويجلس على كرسي الرحمة. وفي الساعات الثلاث التي تليها، يمد العالم كله بالطعام، من أعظم الخلائق إلى أصغرها. وفي الساعات الثلاث الأخيرة، يلعب(4) مع لوياتان(5)، بحسب ما هو مكتوب في [مز 26:104]: «لوياتان الذي كونته لتسخر منه». قال ح. نحمان ب. اسحق: يبتسم مع – خلائقه، لكن ليس منهم». وقال ح. أحا الح. نحمان: لم يبتسم القدوس، منذ دمار الهيكل. كما هو مكتوب في [اش 9:28]. لكن في الساعات الثلاث الرابعة، يعلم التوراة لطلبة المدارس. إذ مكتوب في [اش 28:9]: «لمن ترى يُعلم العلم ولمن يلقن البلاغ؟ للمفطومين عن اللبن؟ للمفطومين عن الشدي؟.. وماذا يفعل في الليل؟ يمكننا القول، اذا شئتم، أنه يفعل في الليل ما يفعله في النهار. ويمكننا القول، إذا شئتم، أنه يركب على غمامة ليله ويتحرك في كل الاتجاهات فوق 18000 عالماً. إذ مكتوب في [مز 68: 18]: «مركبات الله ربوات؛ وألوف.

---

(1) رداء خاص يجعله اليهود على رؤوسهم وأذرعهم خلال الصلاة.

(2) قميص ذو هداب يرتديه اليهود المتدينون تحت ثيابهم.

(3) آيات من التوراة تربط بعضادة الباب.

(4) الكلمة العبرية هنا «صحوك»، تعني الرياضية والابتسامة معا.

(5) اسم عبري معناه «ملفوف»، وهو حيوان مائي هائل ذكر في الأسفار الشعرية، من التوراة فقط، ويعتقد أن المقصود به هو التمساح.

مؤلفة من الملائكة (تتبعه). ويمكننا القول إذا شئتم، أنه يجلس ويستمع إلى أغنية الملائكة، كما جاء في مز] 42: 9]: «وفي الليل نشيده عندي صلاة الإله حياتي). قال ح. يهودا باسم صموئيل: مكتوب في حب] 14: 1]: «و (لماذا) تعامل البشر كسمك البحر، كزحافات لا قائد لها؟ ». لماذا يقارن الناس بسمك البحر؟ تعلموا ما يلي: كما أن سمك البحر يموت حال إخراجه من البحر، كذلك يموت الناس حين ينفصلون عن التوراة. تفسير آخر: كما يموت السمك من حرارة الشمس القوية، كذلك الناس. وإذا شئتم، يمكننا القول إن ذلك سيكون في هذا العالم، وهو بحسب ح. حنانيا، الذي قال: «كل شيء مقدر من السماء، عدا البرد ». ويمكننا القول إذا شئتم، أن ذلك سيكون في العالم الآتي، وهو بحسب ريش لاكيش، الذي يقول: لن تكون هنالك جهنا[1] في المستقبل. فالقدوس، المبارك، سيأخذ الشمس من قرصها، ويعاقب الآثمين بحرارتها، أما المستقيمون فيشفون بها. إذ مكتوب في ملا] 3: 19–20]: «فإنه هوذا اليوم المضطرم كالتنور، فيكون جميع المتكبرين وجميع صانعي الشر شقا، فيحرقهم اليوم الآتي... حتى لا يبقى لهم أصلا ولا غصنا... وتشرق لكم أيها المتقون لاسمي شمس البر، والشفاء في أشعتها».

بل أن الذين ذكروا أخيرا سوف يسعدون ويسمنون فيها، كما هو مكتوب في نهاية الآية، «فتسرحون وتثبون كعجول الملف».

يقول تفسير آخر، أن الناس «كسمك البحري، الكبير يبتلع الصغير، ولولا الخوف من الحكم، لابتلع القوي الضعيف. وهذا ماتوضحه المشنا بقولها «صلوا لأجل سلام الحكم»، الخ.

اقترح ح. حنا ب. بابا أن ثمة تناقضا في ما يلي [أي 37:23]: «إننا لا ندرك القدير، الرفيع القوة » [خر 15: 6]: «يمينك يا رب تعتز بالقوة». وكذلك أيضا

---

(1) أي، جهنم.

[مز 147: 5]: وإلهنا عظيم، شديد القوة. لا توجد أية مشكلة في هذا: فهو لا يستخدم قوته، في زمن الدينونة، لكنه يستخدمها، في زمن الحرب.

قال رابها رأي 30]:24]: «لكن ألا يمد الإنسان يده من الخراب؟ أو ألا يبكي المرء بعدما يلاقي سقوطه؟». هذا ما قاله القدوس، المبارك، لإسرائيل. لن أعامل إسرائيل، حين أحاكمه، بنفس طريقة دينونة الوثنيين، التي ذكرتها في [اش 21: 32]: «تدمير، تدمير... سوف أذيبها». لكني سأعاقبهم كنقرات الصيصان. ويقول آخرون: «حتى إذا لم يفعل إسرائيل سوى مآثر صغيرة، كنقرات الصيصان في سفح التل، فسوف اضم تلك المآثر في مجموعة كبيرة واحدة». ثمة تفسير آخر، يقول: «سأساعدهم بسبب صلواتهم لي». قال ح، آبا ما يلي: مكتوب] هو 13:7]: «فأنا أفديهم وهم يتكلمون علي بالكذب». أي، بحسب اعتقادي: سوف افتديهم عن طريق تقليل النقود في العالم، وذلك بهدف مجازاتهم في العالم الآتي. وهم يخبرون بالأكاذيب عني. والشيء ذاته قال ح. بابا بأسم رابها: نستدل على ذلك من [هو 7: 15].

قدم ح. أبوهو، صفرا إلى المنيم[1](الذين عينتهم الحكومة لجباية الرسوم)كرجل عظيم. فاعفوه من الرسوم ثلاثة عشر عاما. ومرة التقوه وطلبوا إليه أن يشرح لهم ما يلي [عا 2: 3]: «إياكم وحدكم عرفت، من بين جميع عشائر الأرض، فلذلك سأعاقبكم، على جميع ذنوبكم». فإذا كان الواحد المزاج، فهل سيلقي باللائمة على صديقه؟ وظل صامتاً، كما لو انه يجهل الإجابة، فضربوه، فالتقاهم ح. أبوهو، ليسألهم عن السبب. فأجابوه: لقد قدمته لنا كرجل عظيم، لكنه لا يعرف حتى تفسير آية. أجاب: «لقد قلت لكم أنه معلم، لكني لم أقل أنه لم في تدريس الكتاب المقدس؟» وعلى سؤالهم: لماذا أنت حسن الإطلاع عليه؟ أجاب: «نحن نهتم به، لأن علينا أن نناقشكم مرارا وتكرارا». قالوا: سنترك لك، إذن، مهمة تفسير الآية المذكورة آنفاً. فأجاب كما يلي:

---

[1] مينيم، جمع «مين»، وهي كلمة عبرية أطلقها اليهود كتسمية، باسلوب مهين، على كل من هو هرطوقي، بما في ذلك المسيحين والغنوصيين. انها تسلل الحدث هنا، يشير إلى أن المقصود بذلك هم المسيحيون.

سأفسرها لكم على شكل حكاية رمزية. ذات مرة، أدان أحدهم شخصين، واحد صديقه، والآخر عدوه. فطالب صديقه بدفع مبالغ صغيرة، وطالب عدوه بدفع الدين بأكمله مرة واحدة. (الشيء ذاته ينطبق على حالة إسرائيل: فهو ينقيهم من ذنوبهم بعقوبات صغيرة في هذا العالم، بحيث أنهم لن يعانوا في العالم الآتي).

تقول تعاليم الحاخامين: يغضب الرب طيلة اليوم، عدا لحظة واحدة فقط، تعد جزءاً من ثلاثة وخمسين ألف وثمانمئة وثماني واربعين جزءاً من الساعة الواحدة، ولا يوجد مخلوق في العالم يمكنه تخمين تلك اللحظة، عدا بلعام، الذي نقرأ عنه [عد 16:24]: «عرف معرفة القديره». التي تعني أنه عرف كيف يخمن اللحظة التي لا يغضب الرب أثناءها.

قال ح. يوسف: «ننصح بعدم صلاة البركة الإضافية [1] بمفردها في الساعات الثلاث الأولى من اليوم الأول في السنة الجديدة، لأن الدينونة السماوية تحدث في تلك الفترة، حيث قد تلفت صلاته النظر إلى أعماله ويحصل بالتالي على كم غير مرغوب به. لكن هل علينا أن لا نفعل ذلك حتى بين الجماعة؟ بين الجماعة الأمر مختلف، فلفت الأنظار إلى أفعاله سيكون عاديا. لكن ألم يقل سابقا، أن الرب ينشغل بالشريعة، في الساعات الثلاث الأولى؟ نعم، ومع ذلك، عن طريق التوراة، التي يذكر الحق فيها مثل [23:23]: «إشتر الحق»، لا يمكن تعديل الدينونة. لكن فيما يخص الدينونة، الحق غير مذكور، والقدوس، المبارك، يعدله بالتالي.

قال ح. يهوشواب. ليفي [تث 2: 7]: «التي آمرك هذا اليوم، أن تقوم بها»، لكنك لن تُجزى اليوم عنها، ثم عاد ليقول ثانية: «كل إطاعة للوصايا يقوم بها إسرائيل في هذا العالم، سوف تأتي وتشهد له في العالم الآتي». وقال من جديد: لم تقترف جريمة العجل الذهبي إلا بهدف إعطاء فرصة للتائبين. إذ مكتوب في [تث 5: 29]: «يا ليت قلبهم كان هكذا فيهم حتى يتقوني كل الأيام». (إذن، لم يكن مناسباً أن يقترفوا جريمة). وعلى

---

[1] تتضمن صلوات اليهود 18 بركة؛ ثم أضيف إليها بركة تاسعة عشرة لاحقا.

نحو مشابه قال ح. يوحنان باسم ح. شمعون ب. يوثهاي: لم يكن مناسبة أن يقترف داود جريمة بحق بتشبع، الذي نقرأ بالإشارة إليه [مز 108: 22]: «وقلبي في داخلي جريح». ولم يك مناسباً أن يقترف إسرائيل جريمة، للسبب المذكور آنفاً. لكن لماذا تم اقتراف الجرائم؟ لمصلحة الخاطئين. فإذا حدث (19).. * 29

* وكان فرداً، كان يمكن أن يقال له: تب! كما حصل مع داود كفرد. وإذا حدث وكانوا جماهير، كان يمكن أن يقال لهم توبوا، كما فعلت جماهير التيه. وكان ما قاله ح. صموئيل ب. نحمان باسم يوحنان: مكتوب [2 صم 23:1]: «كلام الرجل المرفوع شأنه».

(كلمة مرفوع بالعبرية هي عول، التي تعني النير أيضا)، وتفسر على النحو التالي: الرجل الذي يحمل نير التوبة. الشيء ذاته قيل باسم ذات المرجع: حين يقوم واحدنا بعمل مميز في هذا العالم، فسوف يسبقه في العالم الآتي. وكما هو مكتوب في [اش 8:85]: ويسير بِرُّك أمامك، ومجد الرب يجمع شملك ». فإن الشيء ذاته ينطبق على حالة من يقترف جريمة في هذا العالم، إذ ستعلق به وتسبقه إلى يوم الدينونة. مثلما هو مكتوب في أي 6: 18].

تقول تعاليم الحاخامين: بالنسبة للآية المذكورة آنفاً [تث 5: 29].: فقد قال موسى لإسرائيل: أنتم أولادي العاقون، فحين قال لكم القدوس، المبارك :« من سيضمن[1]»، الخ، كان عليكم أن تقولوا: أنت، يارب، تضمنه لنا. وعقوقكم واضح أيضا، من [عد 21:5]: «وقد سئمت نفوسنا هذا الطعام الزهيد». وأنتم أيضاً أبناء العاقين، إذ مكتوب في [تك 3: 12]: «المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت». لكن موسى لم يرَ هذا العقوق عند إسرائيل إلا بعد انقضاء الأربعين سنة التي قادهم أثناءها في البرية. فبالإشارة إلى تلك الحقبة، نقرأ [تث 29:3]: «ولم يعطكم الرب إلى هذا اليوم

---

[1] (34 – 33) ثمة فرق بين نص [تث 29: 30] العربي، والنص التلمودي. فالنص، في التلمود: «من سيضمن أن قلوبهم كانت فيهم حتى يتقوني طيلة الزمان».

قلوباً لتعرفوا »الخ. قال رابها: «هذا يدلنا على أنه ليس باستطاعة واحدنا معرفة تفكير سيده الحقيقي، إلا بعد انقضاء أربعين سنة».

قال ح. يوحنان باسم ح. بناها: مكتوب [إش 32:20]: «طوبى لكم أيها الزارعون عند كل ماء، المسرحون قوائم الثور والحمار». طوبى لإسرائيل حين ينشغل بالتوراة، وتقديم المعروف؛ حيث ستنتقل روحه الشريرة عندئذ إلى يديه، وليس العكس. من الآية السابقة نستدل على أن «الزرع » يعني البر، كما تذكر هو[10: 12]. «أما الماء » فيعني التوراة، كما ورد في [اش 1:55]، حيث يعني ذلك التوراة. و«المسرحون قوائم» الخ، تعني ما قالت به تعاليم تلميذ إيليا. فعلى واحدنا أن يعتبر علاقته بشرائع التوراة، كعلاقة ثور بنيره، وحمار بحمله.

«ثلاثة أيام» (1)، الخ. هل توجد حاجة إلى هذا الوقت الطويل؟ ألم تقل المشنا: في فترات أربع من السنة، على كل من يبيع بقرة إلى جاره أن يعلمه بالتالي: لقد بعت أمها أو ابنتها للذبح. (تحرم التوراة ذبح الأم وابنتها في نفس اليوم)، وهذه الفترات هي: الأمسية الثانية في عيد المظال، أمسية أول يوم في عيد الفصح، أمسية العنصرة، وأمسية رأس السنة. ويقول ح. يوسي الجليلي: وأمسية يوم الغفران في الجليل أيضا. (لذلك نرى أن يوما واحداً فقط كافٍ). إذا كان الحديث يتعلق بالطعام، فيوم واحد كاف، أما إذا كان الكلام يتعلق بالقرابين، فثمة حاجة إلى ثلاثة أيام. لكن هل تكفي ثلاثة أيام للقرابين؟ ألا توجد قاعدة تقول أن هنالك حاجة إلى ثلاثة أيام قبل الفصح لدراسة شرائع هذا العيد؟ بالنسبة لقرابيننا، التي يبطلها حتى نقصان جفن من الحيوان، فإننا بحاجة إلى ثلاثة أيام لدراسة الشريعة. أما بالنسبة القرابين الوثنيين، فلا يبطلها سوى فقدان أحد أعضاء الحيوان. وإذا لم يكن معاباً، ثلاثة أيام تكفي.

طرح العالم سؤالا مفاده ما إذا كانت عبارة المشنا «ثلاثة أيام » تتضمن يوم العيد أم لا؟ تعالوا واسمعوا! لقد قال ح. اسمعيل: ثلاثة أيام قبل العيد وثلاثة أيام بعده». إذا

---

(1) را: المشنا الأولى.

كان يعني بكلامه أنها تتضمن يوم العيد، فهل يعده ح. أسمعيل مرتين إذن، أي في الأيام الأولى وفي الأيام الأخيرة؟ لا يشكل هذا اعتراض، فالرقم ثلاثة، الذي يذكر أخيراً، ليس من الممكن استعماله بسبب الأول. تعالوا واسمعوا التالي: قال ح. تحليفا ب، عبديمي باسم صموئيل: إذا حل عيدهم في وسط الأسبوع، يحرم العمل معهم طيلة الأسبوع. لكن إذا كان ذلك يشمل يوم العيد، فسوف يباح يوم من الأسبوع على الأقل. يقول ح. اسمعيل، أن ليس هنالك من سؤال، فهو يستبعد ذلك اليوم حتماً، لكن ماذا يقول الحاخامون؟ تعالوا واسمعوا: أعياد الوثنين هي التالية: Kartsim ، Kalends ، Saturnalia. قال ح. حنين ب. رابها: يستمر عيد Kalends قبل الانقلاب الصيفي أو الشتوي بثمانية أيام، ويستمر عيد saturnalia ثمانية أيام بعد الانقلاب. لكن إذا شمل الحديث الأعياد، فهل نعتبر ذلك عشرة أيام؟ ربما أن التانا[1] يعد عيد Kalends كله يوماً واحداً قال ح. آشي: يجب أن نستدل من تعبير «قبل»، الوارد في المشنا، أن هنالك استبعاداً لليوم محط التساؤل. لأنه لو لم يستبعد، لكان قبل ثلاثة أيام من أعيادهم، الخ. وهذا يدلنا أن المسألة على ذلك النحو.

طرح العالم السؤال التالي: هل هذا مُحرم لأنه على اليهودي أن لا يتداخل مع الأوثان، أم بسبب الوصية القائلة، «لا تضع للأعمى حجراً»؟ والفرق هو ما إذا كان الوثني سيضحي بحيوانه أم لا. إذا بسبب التداخل، فهو محرم، أما بسبب الحالة الثانية، فهو غير محرم، ما دام لديه حيوانه. لكن حتى إذا كان لديه حيوانه، فالنفي السابق ينطبق عليه، كما يقول ح. ناتان في البورايتا التالية: أنى لنا أن نعرف أن علينا عدم تقديم كأس خمر لناصري[2] ولا حيوان حي لأحد المتحدرين من نوح؟ من [لا 14:19]: «أمام الأعمى لا تضع معثرة». ورغم أن هذين سيأخذان ما هو محرم حتى لو لم نقدمه إليهما، فنحن نرى، أن من يخدمها ينتهك الشريعة، والحديث هنا عن حالة يكون فيها الآخذ والمعطي منفصلين، كما لو كان يفصل بينهما نهر على سبيل المثال، بحيث إذا لم

---

(1) كلمة آرامية تعني، «معلم، عالم كبير».

(2) تعبير يطلقه التلمود عموما على المسيحي.

يخدمه أحد فسوف لن يستطيع أخذ الشيء بمفرده؛ ويبدو أن استعمال كلمة يخدم عوضا عن كلمة يعطي يدعم هذا الرأي.

طرح العالم سؤالا آخر، يقول: وماذا لو عمل معه في الأيام المحرمة؟ يرى ح. يوحنان، أن الفائدة التي يجنيها من ذلك محرمة، ويراها ريش الاكيش، غير محرمة. يعتمد اعتراض ريش لاكيش على ح. يوحنان على ما يلي: تحرم الفائدة التي يجنيها واحدنا من العمل مع الوثنيين في أعيادهم. إذن، نحن نرى أن المعني بالأمر هنا هو الأعياد وليس الحقبة التي تسبقها. لكن ح. يوحنان، يؤكد: الأيام التي تسبق العيد في تعبير «أعياد»، معنية بالأمر أيضاً هنالك بورايتا تنسجم مع ريش لاكيش: لا يشير تحريم العمل معهم إلا إلى شيء يمكن أن يبقى بحالة جيدة حتى يوم العيد، لكن ليس إلى شيء آخر. وحتى بالنسبة للأول، فإذا تم إنهاء العمل به قبل العيد مباشرة، فالفائدة مباحة.

علم ح. زبيد في بورايتا لـح. أوسيا، قائلاً: يمكن أن نبيعهم الشيء الذي يبقى في حالة جيدة، لكن ليس أن نشتريه منهم. فثمة مين [1]أرسل، في عيده، و، ديناراً جديداً إلى ح. يهودا الثاني. وكان ريش لاكيش آنئذ في بيت الأخير، فاستشاره يهودا بشأن قبوله. فإذا قبله سيكون قد انتهك قانون التداخل، وإذا ما رفضه فسيسبب العداوة. قال ريش لاكيش: اقبله وارمه بحضور العطي. أجاب ح. يهودا على هذا قائلا: سأسبب بذلك المزيد من العدائية. أجاب ريش لاكيش: أعني أنك سترميه بحيث يُعتقد أنك فعلت ذلك دون قصد.

«أن تعيرهم أو تستعير منهم». تحريم إعارتهم صحيح، لأنه يسرهم. لكن لماذا يحرم أخذ نقود منهم؛ ألن ينقص ذلك من ممتلكاتهم؟ قال آبي: إذا أبحنا الأخذ منهم، فسيقودنا ذلك إلى إعطائهم. لكن رابها يؤكد: كلاهما ممنوع بسبب مسألة التداخل فحسب.

---

(1) مفرد مينيم، التي أشرنا إليها في هامش 18.

«لأنه بسبب الإستياء». ألم يكن للح. يهودا رأي يقول: وهو سيسره في المستقبل. لقد سمعناه يقول في كل موضع أنه يدعم تلك النظرية المتعلقة بأعياد اليهود؟ قال ح. نحمان ب. اسحق: لنضع جانبا هالاخات[1] الأعياد الصغيرة، لأنها مباحة على أساس أنه سيسره في المستقبل، مع ذلك فهو سيستاء حين القيام به ». لكن رابينا يؤكد: الوثني يستاء دائما عندما يدفع، لا تتطابق مشتاؤنا مع بورايتاح، يهوشواب، كارشا، الذي قال: إذا كانت لدى الدائن وثيقة، فيجب أن لا يستلم نقوداً في ذلك اليوم، أما إذا كان القرض شفوية، فيمكنه الاستلام، لأنه تحصيل حاصل.

المشنا الثانية:

قال ح. اسمعيل: يُحرَّم ثلاثة أيام قبل الأعياد وثلاثة أيام بعدها، لكن الحكماء، يقولون: قبل الأعياد، إنما ليس بعدها.

الغمارا :

ما الذي تقدمه الآراء الجديدة لحكماء هذه المشنا. ألم يقل التانا الأولى صاحب المشنا الأولى الشيء ذاته؟ يتركز الاختلاف فيما قاله صموئيل: «لا يشير التحريم في المنفى[2] إلا إلى يوم العيد فقط». يتبنى التانا الأول نظرية صموئيل، بينما لا يدعمها حكماء المشنا الثانية. ويمكن القول أيضا أن الاختلاف متركز فيها قاله ناحوم الموداعي: لا يفرض التحريم إلا قبل عيدهم بيوم واحد فقط. وفي هذه الحالة، لا يتفق معه تانا المشنا الأولى، بينما يتفق معه حكماء المشنا الثانية. تقول بورايتا أنه فيما يخص قرار ناحوم الموداعي، قيل: يُفضل التخلي عنه وعدم تكراره. ثمة بورايتا أخرى؛ فقد قال ناحوم الموداعي: يمكن أن نبيعهم حصاناً عجوزاً في حالة الحرب. وأجيب أيضاً: يجب التخلي عن ذلك،

---

(1) جمع هالاخا، أي، قاعدة شرعية.

(2) أي، خارج فلسطين، بحسب التلمود.

إلخ. ثمة بورايتا أخرى، تقول: لقد قدم هو ذاته هالاخا متعلقة بالأعشار والبذور والأعشاب، وأجيب أيضا: يجب التخل عن ذلك الخ قال ح. آحا ب. مينومي لأباي: هل يحق لنا أن نُبطل كل ما قاله هذا الرجل العظيم الذي قدم إلى بلدنا بالتعجب المجرد كما حصل آنفاً؟ وأجيب: ثمة شيء واحد من البورايتا التالية، نعمله بحسب قراره – أي، يقول ناحوم المودعي: يجب أن يصلي واحدنا من أجل ضروراته، بركة وانه «يستمع للمصلي». قال ح. آحا: تجاهل هذه الهالاخا التي لا تعتمد على ح. ناحوم المودعي وحده، بل أيضاً على نقاشات العظماء في البورايتا التالية: قال ح. اليعيزر: على واحدنا أن يتوسل من أجل ضروراته أولا، ثم يقرأ البركة اليومية. وذلك كما جاء في [مز 1: 102]: «صلاة من أجل بائس يفرغ في ضيقه شكواه أمام الرب»، لكن ،ح. هوشوا، يؤكد: على واحدنا أن يقرأ بركته أولاً، ثم يصلي من أجل ضروراته. وذلك كما حاء في [مز 142: 4]

«اسكب أمامه شيخواي[1]، وأكشف أمامه عن ضيقي» . (إذن، الكشف عن الضيق يأتي بعد البركة).

دعونا نفكر: المقطعان غير متوافقين مع أي منهما؛ لذلك، لابد أن يكون هنالك سبب آخر. أين هي نقطة اختلافهما إذن؟ حاضرح. صملاي في ذلك، قائلا: ننصح دائما بوضع مدائح الله أولاً، ثم قراءة البركات الثماني عشرة اليومية. ويمكن أن نستدل على هذا من معلمنا، موسى [تث. 3: 24]: «قد ابتدأت أن تري» الخ، ثم [3: 25]: «دعني أعبر، فأصلي لك» ، ويؤكد ذلك ح. يهوشوا، بقوله: يمكن أن نتعلم هذا من موسى لكن ح. اليعيزر يرى أننا لا نستطيع مقارنة أنفسنا بموسى، فيجب أن لا نجرؤ على التشبه به. أما الحكماء فيرون ما يختلف عن كليهما: فهم يقولون، أنه يمكن لواحدنا أن يصلي من أجل ضروراته في بركة، «إنه يسمع للمصلي». قال ح. يهودا ب. صموئيل ب. شيلات باسم رابه: رغم قرارهم بأنه يسمح الواحدنا بالصلاة من أجل ضروراته

---

(1) في النص العربي: اسكب أمامه شكواي.

في بركـة، ويسـمع للمصـلي»، فإنـه إذا عـرف كيـف يعبر عـن رغباتـه عنـد نهايـة كل بركة (من بركات اليوم الثماني عشرة)، يمكنه أن يفعل ذلك.

المشنا الثالثة :

اعياد الوثنيين هي التالية:

Kalends ، Saturnalia ، Kratsin وهـي عيـد تنصيـب الملـك على عرشـه، عيد مـيلاده، وعيـد وفاتـه. هـذا ما قالـه ح. مئير. لكن الحكـماء يؤكـدون أن عبـادة الأوثان لا تتضمـن سـوى المـوت المستعمل فيـه الحـرق (للثيـاب). أمـا حيـث لا يسـتعمل الحـرق، فليـس هنالـك عبـادة أوثـان. مع ذلـك، فالجميع متفقون بالنسـبة للأيـام التاليـة: يوم يحلق ذقنـه ويقـص شـعره، ويـوم تمجيـده، ويـوم اطـلاق سراحـه مـن السـجن، ويـوم احتفاله بزواج ابنه على أن لا يتجاوز التحريم يوما واحدا، ورجل واحد هو المعني بهذا الأمر.

الغمارا :

تقـول تعاليـم الحاخامـين: حـين رأى آدم الأول أن كل يـوم مـن أيام الأسـبوع أضحى قصـيرة، صرخ: واأسـفاها العـالم يظلـم أمامـي بسـبب إثمـي، ويبـدو أنـه سـيعود عـماء ودمـاراً. هـذا هـو موتي الـذي قدرته لي السـماء، لكن حين عـاش ورأى الانقـلاب الصيفي في شـهر طبيـت[1]، حيـث يصبح النهـار أكثر طـولًا، أدرك أن ذلك هـو دورة العالم، فوضع عندئـذ أسـاس العطـل الثـماني. وأعلـن في السـنة التـي تلتهـا، أن الأيـام الثمانيـة التي صام فيها هي عطل أيضاً. لقد وضعها لتسبيح السماء؛ لكن أحفاده، جعلوها عطلا للأوثان.

تقـول تعاليـم الحاخامـين: حـين رأى آدم الأول الشـمس تغرب، في أول يـوم للخليقة، صـاح واأسـفاه! سـيعود العـالم للعـماء، بسـبب اثمـي، الـخ. وبكـى طيلـة الليـل، وفعلت

---

[1] الشهر العاشر في التقويم العبري.

حواء الشيء ذاته أمامه. لكن ما إن رأى نجمة الصبح، حتى فهم أن ذلك هو نظام العالم. فنهض، وضحى بثور، كان قرناه يشبهان حوافره.

سأل ح. مانتا: هل تحرم علينا، البلدات الصغيرة الواقعة تحت سيطرة روما والقريبة من العاصمة، وذلك حين تحتفل روما بكالندسها، أم لا؟ يرى ح. يهوشواب. ليفي، أن عيد Kalandes محرم على الجميع أما ح. يوحنان فيرى، أن ما يحرم هو التداخل مع أولئك الذين يعبدونها فقط. ثمة بورايتا وفقاً لح، يوحنان، تقول: ذلك فقد قيل أنه إذا أشادت روما Kalendes وساعدتها في ذلك كل المدن القريبة الواقعة تحت سيطرتها، فإن تحريم التداخل لا ينطبق إلا على عابديها، أما في Saturnalia ، Kratsin أي يوم العرش ويوم اعتلائه الحكم، فتحريم التعامل لا يطبق إلا في اليوم الذي يسبق ذلك اليوم فقط، لكن ليس في اليوم التالي له. خلال الاحتفال بزواج الابن، يحرم التعامل مع هذا الرجل، وفي ذلك اليوم فحسب. قال ح. آشي: نجد إشارة إلى عبارة ح. يوحنان في مشنائنا أيضا، وذلك في تعبير «وذلك الرجل»، الذي يستثني من هم تحت سيطرته[1](وتضيف الغمارا): لذلك صدر قرار مفاده أنه إذا دعي وثني واحدنا خلال ثلاثين يوماً من عرس ابنه سواء اكانت الدعوة خاصة بالعرس، أم لا تشير إلى ذلك، فهي تعتبر دعوة إلى يوم عرس، وهي غير مباحة. أما إذا مضى ثلاثون يوماً، فتعتبر الدعوة غير مباحة، إذا كانت خاصة بالعرس، ولا تعتبر هكذا، إذا كانت خالية من ذلك، في حالة الدعوة الخاصة، ما هي المدة الذي تعتبر فترة عرس؟ قال ح. بابا: إثنا عشر شهراً. وما هو الزمن الذي سنأخذه بعين الاعتبار، قبل العرس؟ منذ أن يضعوا الشعير في الهاون لتحضير الجعة.

«Kratain». اي عيد هذا؟ قال ح. يهودا باسم صموئيل: إنه يوم أسست روما مملكتها، لكن اليس هنالك بورايتا، تقول Kratain ويوم أسست روما مملكتها؟ (إذن، لا بد أنه شيء آخر). قال ح. يوسف: أسست روما مملكتها مرتين. مرة في أيام الملكة

---

(1) را: ابوث، التلمود البابلي، ص 94.

كليوباترا. ومرة أخرى، زمن الأغريق. وحين قدم ح، ديمي من فلسطين أخبر بما يلي: خاض الرومان ضد الأغريق اثنتين وثلاثين معركة، ما استطاعوا هزمهم حتى ضمّوا الإسرائيليين إليهم، وذلك بموجب عقد يقول أنه إذا كان الملوك من أمة، فيجب أخذ موظفي الحكومة الكبار من الأمة الأخرى. ثم أرسل الرومان إلى الأغريق رسالة، تقول: لقد حاولنا حتى الآن قهركم بالمعارك. لكننا سنحاول الآن قهركم بالنقاش. سوف نسألكم، إذا أردنا أن نجمع بين لؤلؤة وماسة، فأنها ستكون الأساس؟ فأجابوا: اللؤلؤة للماسة. وماسة وجزع؟ وكان الجواب: الماسة أساس. وجزع وكتاب مقدس؟ وكان الجواب، الجزع للكتاب المقدس، فأرسلوا إليهم: «معنا الآن، الإسرائيليون والكتاب المقدس، (وقهر الأغريق). حافظ الرومان على وعودهم للإسرائيليين ستاً وعشرين سنة، ثم نكثوا بها، ووضعوا الإسرائيليين تحت سيطرتهم. وأنى لنا أن نعرف أنهم كانوا جادين في وعودهم طيلة السنوات الست والعشرين مما قاله ح. كاهانا. كان ح. اسمعيل ب. يوسي مريضاً، فأُرسل إليه بأن عليه أن يقول بضع أشياء يقرأها باسم والده. وكان جوابه كما يلي: أحكمت روما سيطرتها على إسرائيل، مئة وثمانين سنة قبل دمار الهيكل. وقبل دمار الهيكل بثمانين سنة، قضى الحكماء بأن أرض الأمم خارج فلسطين ستخضع للنجاسة. وقبله بأربعين سنة، نُفي السنهدرين من مكانهم وتفرقوا في كل اتجاه. يقول النص، 180 عاما، وليس أكثر؟ لكن أليس هنالك بورايتا باسم ح. يوسي العظيم، تقول: ظلت فلسطين تحت سيطرة الفرس 430 سنة؛ وتحت سيطرة الأغريق، 180 سنة؛ وحكم بيت مكابيوس 103سنوات وبيت هيرودوس 103 أيضاً. ووفقا لهذا التسلسل التاريخي، فسوف تكون روما قد سيطرت على إسرائيل مدة 206 سنوات. لذلك، يجب القول أن السنوات الست والعشرين التي كانوا جادين خلالها بوعودهم لا تحسب ضمن مدة هذه السيطرة.

ثمة تيوصفتا، تقول: تقول تعاليم تلاميذ إيليا: سوف يستمر العالم ستة آلاف سنة، كانت الألفان الأولتان عماء (توهو)(1)، وكانت الألفان الثانيتان ألفي التوراة، والألفان

---

(1) بالعبرية: خواء، فراغ، إقفار، عدم، لا وجود.

الثالثان هما زمن المسيح⁽¹⁾، لكن بسبب ذنوبنا، مرت سنوات كثيرة منهما، ومع ذلك لم يأت. دعونا نرى من أي زمن تُحسب ألفا التوراة. هل سنفترض أنها منذ زمن إعطاء التوراة لإسرائيل إذن، لم تمر ألفا سنة بعد⁽²⁾ بعد على ذلك الحين. لذلك، يجب القول أنها تعني الزمن المذكور في] تك 12:5]: «والنفوس التي امتلكاها في حاران. ونعرف من التقليد. أن عمر إبراهيم آنئذ كان اثنتين وخمسين سنة. ومنذ سنته الخمسين الثانية حتى إعطاء التوراة، مرت 448 سنة، وهذا العدد سيكمل الرقم 2000 الذي كان صغيرا جدا حين أعطى التانا تعاليمه حول 2000 سنة من الحكمة⁽³⁾.

«إرتقاء العرش». عرش من؟ إذا كان المعني بذلك هو عرش الملك، فكيف يمكن أن نفهم البورايتا التالية: «إرتقاء العرش، ويوم اختيار الملك»، اللذان يبدوان شيئا واحدا. إذن، يجب القول، أن المعني بالإرتقاء هو ابن الملك.

والاعتراض القائل أنه لم تجر العادة في روما بأنه يجب على الأبن وراثة العرش، يمكن الرد عليه كما يلي: بناء على طلب الملك، اعطوه إلى ابنه. وكما حدث مع أنطونيوس (قيصر روما)، الذي قال لرابي: أريد أن يحكم بعدي ابني آريوس، وأن يتخلى طيبريوس عن مهامه أيضاً. لكني أعرف أني إذا طلبت من شعبي معروفاً واحداً، فسوف يؤديه، لكنه لن يؤدي معروفين، ورابي، الذي لم يشأ الإجابة بكلام على سؤاله، طلب من رجل أن يعلو كتفي رجل آخر، ثم اعطاه يمامة، وقال للرجل الأخر، اطلب من الذي على كتفيك أن يطلق اليمامة. وفهم انطونيوس بذلك أن عليه الطلب من شعبه إعلان ابنه ملكا بعده، ثم إعلام ابنه أن عليه اعفاء طيبريوس من مهامه. ومرة قال هو ذاته لرابي: إن ضباط روما يضايقونني. (فماذا سأفعل؟) فطلب منه رابي أن يمشي معه في الحديقة، حيث راح ينزع الفجل الكبير من المنابت، ويزرع عوضا عنه فجلاً فتياً، ففهم بذلك أنطونيوس أنه يشير إلى ضرورة إزاحة الضباط القدامى شيئاً

---

(1) نحن الأن تعيش السنوات الأخيرة، في زمن المسيح. لذلك يعمدون إلى تجميع اليهود في فلسطين.

(2) قيل هذا قبل 1400 سنة.

(3) يتفق كل مفسرو التلمود أن المقطع هنا غامض جداً.

فشيئاً، وليس كلهم دفعة واحدة ليتجنب حدوث ثورة. لكن لماذا لم يجبه رابي بكلمات؟ لأنه خاف أن يحس به ضباط روما فيؤذوه. وكان للقيصر ذاته ابنة تدعى غيرا، وحدث أن أثمت. فأرسل أنطونيوس عندها إلى رابي خردلاً أبيض، والذي يدعى بالآرامية غرغيرا (ففهم رابي أن شيئاً قد - قد حصل لغيرا). فأجابه رابي بأن أرسل إليه عشبة تدعى خوس براتا، ومعناها بالآرامية روس براتا (اعزل الفتاة). فأرسل إليه أنطونيوس من جديد ثوماً، والذي يدعى بالآرامية كارتي، وفهم منه رابي أنه يسأله هل أقتل ابنتي؟ فأجابه بأن أرسل إليه خساً يدعى حسّا، أي ارحمها.

وكثيراً ما اعتاد انطونيوس أن يرسل إلى رابي قطع من الذهب الصافي في أكياس جلدية مغطى بالقمح. وحين اعترض رابي على ذلك، بقوله: عندي منه الكثير، صاح: دعه لمن سيأتي بعدك، فيصرفه لإشاعة السرور عند أولئك الذين سيحكمون بعدي. من بيت أنطونيوس، كانت ثمة مغارة توصل إلى بيت رابي، وكان يأخذ معه عبدين، كلما ذهب إلى بيت رابي عبر هذه المغارة. وكان معتادا على قتل الأول عند بوابة رابي، والثاني عند بوابته، عند عودته. وكان قد أخبر رابي أنه لا يريد أن يرى معه أحداً حين يزوره. وحدث وأن وجد معه مرة حنانيا ب. حمانا، وعلى سؤاله: ألم أقل لك بأني لا أريد أن أجد أحدا معك خلال زيارتي؟ قال رابي: ليس هذا بكائن بشري. فقال أنطونيوس لحنانيا: اذهب واستدع العبد النائم عند البوابة. لكن حنانيا وجده ميتا، ففكر مليا ماذا سيفعل: هل يعود ليخبره انه ميت؟ وثمة قاعدة تقول انه على واحدنا أن لا يجيب بما هو مخز؛ فهل سيتركه ويمضي؟ سيكون هذا خزياً للملك. فصلى عندئذ، فصار الميت حيا فأرسله إلى سيده. قال أنطونيوس لرابي: اعرف ان باستطاعة أصغركم إحياء الموتى. لكن حين آتي إلى هنا، لا أريد أن أجد معك نفساً حية. وكان معتاد أن يقدم لرابي كل ما يحتاجه، فسأله ذات مرة ما إذا كان سيشارك في العالم الآتي، وعلى ذلك أجابه رابي، «نعم». وقال هو: أليس مكتوب [عو1:18]: «ولا يكون باق حيا من بيت عيسو». انها تعني ذلك الذي يتصرف مثل عيسو. لكن مكتوب [حز 32:29]: «هناك آدوم وملوكها وكل رؤسائها». الخ. وكان الجواب، مكتوب ملوك،

وليس كل ملوكها. رؤساء، لكن ليس جميعهم. اذن، نحن نعلم ما يلي: «ملوكها، لكن ليس جميعهم، أي، ما عدا أنطونيوس ب. اوسوديوس: رؤساؤها وليس كلهم، أي، باستثناء قطيها ب. شالوم».

ما الذي حدث للأخير؟ كان ثمة قيصر لا يحب اليهود، فسأل ضباطه قائلا: هل الذي في قدمه ليف يقطعه ويستريح، أم يتركه فيلتهب؟ لكن قطيها الذي كان أحد ضباطه، اعترض، قائلا: أولا، لن تستطيع التخلص من جميع اليهود لأنه مكتوب [زك 10:2] [فإني قد شتتكم نحو أربع رياح السماء، يقول الرب]. وثانياً، ستعتبر مملكتك ملكة مبتورة، تقتل رعاياها. عندئذ قال الملك: نصيحتك صحيحة، لكن ثمة تشريع.

يقول أن من يتفق في الرأي مع الملك، يجب أن يرمى في الفرن. وحين أخذوه كي يقتل، قال: أوصي بكل ما أملك لح. اكيبا وزملائه. عندها سُمع صوت من السماء، يقول: قطيها ب. شالوم يشارك في العالم الآتي. فبكى رابي، وقال: لدينا الآن رجل اشترى عالمه في لحظة واحدة، بينما يتوجب على غيره أن يعمل طيلة حياته لأجل ذلك.

خَدَم أنطونيوس رابي؛ وخدم أدارخان (أمير فارسي) رابه. وحين مات أنطونيوس، قال رابي: انكسرت وحدتنا، وقال رابه الشيء ذاته حين مات أدارخان.

اعتنق أونكلوس ب. كلينيموس اليهودية، فأرسل القيصر فرقة عسكرية لإلقاء القبض عليه. لكنه أقنعهم، فاهتدوا هم أيضاً. فأرسل عندئذ

فرقة عسكرية جديدة، وحذرهم بعدم محاورته، وحين ألقوا القبض عليه وعادوا قال لهم: أريد أن أخبركم أمراً ما؛ أن الذي يحمل النور أمام المحفة عادة هو حامل المشعل، ويحمله ال Lecticarius (1) (حامل النور، خلف المحفة) لل dux(2)، ويحمله

---

(1) باللاتينية: حامل المحفة.

(2) باللاتينية: الدليل.

ال dux لـل hegemon (1)، ويحمله ال hegemon لـل comes (2)؛ لكـن هـل يحمل ال comes النـور أمـام الشـعب؟ أجابـوا: كلا. قال: القـدوس، المبارك، يحمـل النور أمام إسرائيـل، بحسـب ما هـو مكتـوب في [خـر 13: 12]: «وكان الرب يسـير أمامهم في عمود مـن غـمام، الـخ. واهتـدوا هم أيضـا. فأرسـل القيصر عندئـذ آخريـن خلفه، وقـال لهم بأن لا يتحدثـوا معـه البتـة. لكن حـين قبضوا عليـه، رأى مزوزاه عـلى عتبة البـاب، فقال لهم: هـل تعرفـون مـا هـذه؟ أجابـوا: كلا، لكـن باسـتطاعتك أن تقول لنا مـا هي فقـال عندئذ: لقـد اقتضـت العـادة أنـه إذا جلـس ملـك بـشري داخـل قـصره، يكـون خدمـه في الخارج يحرسـونه. لكـن الحالـة تنعكـس عنـد القـدوس، المبـارك. فخدمـه في الداخـل، وهـو في الخـارج يحرسـهم، وذلـك بحسـب مـا هـو مكتـوب في [مـز 121: 8]: «الرب يحرسـك في ذهابك وإيابك » الخ. فاهتدى هؤلاء عندئذ، ولم يعد القيصر يرسل خلفه أحداً.

مكتـوب في [تـك 25: 23]: «فقـال لهـا الـرب، في جوفـك أمتـان» قال ح. يهودا باسـم ح. رابـه: هـذا يعني أنطونيـوس ورابه، اللذيـن لم تفتقـد موائدهـا الخس، الخيـار، والفجل، إن في الصيـف أو في الشـتاء. وقـال المعلـم: الفجل يمضـغ الطعام في المعـدة، والخس يقلبه، والخيـار يمـدد البطـن. لكـن ألم يعلم تلامـذه اسـمعيل أن الخيار ضـار بالمعدة كالسـيوف؟ ليس في هذا أية مشكلة لأن أحدهما يتحدث عن الخيار الكبير، والآخر عن الصغير.

يـوم المـوت، إلخ. نسـتنتج من هـذا أن ح. مئير لم يفرق بـين موت يُسـتعمل فيه الحرق، وآخـر لا يسـتعمل ذلـك فيـه؛ فه ويرى أنـه في الحالتـين، توجد عبـادة أوثان. هـذا يعني إن الإحـراق ليس عـادة عنـد الأموريين، وهو عـادة محرمة عـلى الإسرائيليين. أمـا الحاخامون الذيـن عارضـوا ح. مئير فقالـوا إنـه عـادة. لمـاذا تسـتعمل الإحـراق إذن؟ فيما يخـص هذا توجـد بورايتـا تقـول أنـه يمكننا إحـراق أشـياء من أجل مـوت الملـوك. إذن، علينـا القول بالنسـبة للإحـراق، أن الـكل متفقـون في عـدم اعتبـاره عـادة، بـل عمـلاً تشريفيـاً. لكـن

---

(1) باللاتينية: الذي يمشي في الطليعة.

(2) باللاتينية: كبير القوم.

الحاخامين يرون أن عبادة الأوثان لا تحدث إلا حين يكون هنالك إحراق. في حين يقول ح. مئير، أن الأوثان تعبد في الحالتين. وأنى لنا أن نجد استعمال إحراق لأجل الملوك؟ [ار 5:34]: بل تموت بسلام والأطياب التي أُحرقت لآبائك، الخ. فكما يحرقون لأجل الملوك، يحرقون أيضا لأجل الرؤساء. وماذا اعتادوا أن يحرقوا الملوكهم؟ أسرّتهم وكل الآنية التي استعملها الميت، فقد حدث عند موت الشيخ ربان غملائيل، أن أحرق المهدي أونكلوس ثياباً بقيمة سبعين مانا مسكوكة في زور.

«يوم يحلق ذقنه»، الخ. طرح العالم السؤال التالي: هل تقصد المشنا الذقن وما يحيط بها من شعر (وهو ما اعتادوا على استعماله في العبادة طيلة السنة، ثم يزيلونه عند نهايتها للغرض ذاته) أو أنها تعني إزالة الشعر. يوم حلاقة الذقن وترك الشعر وكذلك يوم إزالته.

قال ح. هودا باسم صموئيل: ثمة عيد آخر في روما يأتي مرة كل سبعين سنة، ويركبون فيه رجلا موفور الصحة على رجل أعرج، ويلبسونه ثياب آدم، ويضعون على رأسه فروة رأس ح. اسمعيل، الخ.؛ ويعلقون في رقبته ذهب بقيمة أربع زوزات. ثم يطوفون به الشوارع، وهم يصيحون أمامه: sakh quiriphlaster[1] أي، أخوربنا مخادع. (وهم يقصدون بذلك يعقوب، شقيق عيسو، الذي خدعه ليأخذ بركة اسحق لنفسه).

وعلى كل من رأى هذا أن ينسر، لأنه إذا لم ينسر اليوم، فسوف لن يراه أبداً (لأنه يأتي مرة كل سبعين سنة)، ثم ينتهون إلى القول: واأسفه حين يقوم الآخر. لكن لماذا لم يحسب تانا مشناتنا هذا العيد؟ لأن تانا لم يأخذ بحسبانه إلا الذي اعتادوا عليه كل سنة، وليس الذي يحدث مرة كل سبعين عاماً.

---

(1) نذكر هنا أهمية معجم جاسترو jastrow لفهم مصطلحات التلمود. وهويقول بالنسبة لهذا التعبير بأنه إعلان زعم أنه كان يقدم في روما بمناسبة إحدى الألعاب، ويقصد منه هجاء عيسو (روما) لأخيه يعقوب (اليهودية).

قال ح حنان ب. ح. حسدا أوح. حنان ب. رابها باسم رابه: توجد خمسة بيوت للأوثان؛ بيت بعل في بابل؛ بيت نبو في خورسي؛ تاريتا في ماباغ، زريفا في أشقلون، ونشرا في العربية. وحين جاء ح. ديمي، قال: أضيفوا إليها ساحة عان بيخي لإيخا في بلدة نديكاه. وكانت كل هذه البيوت نماذج معيارية، تعبد طيلة العام. هذا ما قاله ح. حسدا باسم حميه.

قيل سابقاً، بحسب صموئيل: لا يحرم في المنفى إلا يوم العيد بالذات، أي ليس اليوم الذي قبله ولا الذي بعده. لكن ألم يسمح ح. يهودا الح. برونا بشراء خمر ولح. غيدل بشراء قمح من التجار حتى في ذلك اليوم؟ كان هذا عيدة مختلفة، لأنه ليس معيارياً.

المشنا الرابعة :

يحرّم التعامل في المدينة الموضوع داخلها وثن، لكنه غير محرم خارجها. أما إذا كان الوثن خارجها، فداخلها غير محرم. هل يمكن لنا الذهاب إلى المدينة في ذلك الوقت؟ إذا كانت الطريق توصل إلى الوثن فحسب، فهي محرمة، أما إذا كانت توصل إلى مكان آخر أيضا، فهي غير محرمة.

الغمارا

سنضرب مثالا عما نعنيه بقولنا خارجاً، ألا وهو بازار غزة. سأل ريش لاكيش ح. حنانيا: هل حقا بازار غزة مباح؟ فأجيب: ألم يحدث وكنت في زور واستطعت أن ترى إسرائيلية وأمياً يضعان وعائيهما على موقد واحدة، ولم يعارض الحكماء ذلك. الأمر ذاته ينطبق على حالة بازار غزة؛ ولم يهتم الحكماء بتحريم ذلك بسبب هذه الأعياد.

«ويمكن لنا الذهاب إلى المدينة،» الخ.. تقول تعاليم الحاخامين: على واحدنا أن لا يدخل مدينة موضوع فيها وثن، ولا أن يعبر منها إلى مدينة أخرى. كان هذا رأي ح. مئير.. لكن الحكماء، يقولون: لا يُفرض التحريم إلا حين تكون الطريق مخصصة لذلك

المكان فحسب، وليس لمكان آخر. وإذا دخلت قدم واحدنا شوكة في مكان وقوف التمثال، عليه أن لا ينحني لانتزاعها، لأن ذلك سيبدو وكأنه إنحناء للوثن؛ أما إذا لم يبد الأمر على هذا النحو، يمكنه ذلك. وينطبق الشيء ذاته على حالة تبعثر النقود من واحدنا في هذا المكان. وللسبب ذاته، علينا أن لا ننحني لنشرب من نبع يجري أمام الوثن، مالم يكن الأمر لا يبدو وكأنه انحناء للوثن. وإذا وضعت قناة في الوثن، على واحدنا أن لا يضع فمه عليها، لأنه سيبدو وكأنه يقبله. لكننا لا ننصح بوضع الفم على أية قناة، كي لا يتم ابتلاع علقة.

تقول تعاليم الحاخامين: علينا أن لا نشرب ماء من نهر أو بركة سواء بالفم أم بيد واحدة (وإذا كنا لا نستطيع تمييز أي شيء فيه بكلتا اليدين؛ لكننا نستطيع الاحتفاظ به، وفحصه)، وإذا ما فعل واحدنا ذلك، فسوف يتحمل مسؤولية ابتلاعه علقة، والتي تعتبر خطرة، وهذا يدعم رأي ح. حنانيا، الذي قال: يسمح في مثل هذه الحالة بانتهاك حرمة السبت وتسخين الماء؛ كما سمح ح. نحميا في الحالة ذاتها بالشيء ذاته. وقال ح. حونا ب. يهوشوا: إذا حدث شيء كهذا، يمكن لواحدنا أن يشرب خلا حتى يسخن الماء. وقالح. ادي ب. أبين: من يبتلع نحلة، لا يمكنه أن يشفى. انما باستطاعته شرب بعض الخل القوي، الأمر الذي قد يعطيه بعض الوقت الكتابة وصيته.

المشنا الخامسة :

إذا وجدت بعض المخازن المزينة، خلال عيد لوثن في المدينة، فعلينا أن لا نشتري من هذه المخازن، لكن يمكن لنا الشراء من المخازن الأخرى، وقد حدثت حالة كهذه في مدينة بيت شأن، وقرر الحكماء ذلك.

الغمارا

الرائحة سوف تسرنا، انها لا يقع على تلك المزينة بثمار أخرى. والسبب هو أن آية [تث 13:18]: «ولا يعلق بيدك شيء من المحرم»، إنما تشير إلى تحريم الحصول على أية إفادة ذاتية، لكنها لا تحرم إفادة الآخرين. مع ذلك، يؤكدح. يوحنان أن التحريم يقع على تلك المزينة بالثمار أيضا، فمن باب أولى الوصول إلى مثل هذه النتيجة. فإذا كنا نحرّم الاستفادة منهم، فلا بد أننا نحرم أكثر بكثير إفادتهم. ظهر اعتراض قائم على مايلي: قال ح. ناتان: عادة ما يعلن يوم الوثن: أن كل من يزين رأسه ورؤوس حيواناته يكون حراً من ضرائبه لكذا وكيت من الزمن. فماذا على اليهودي أن يفعل؟ هل يزين، فينال بالتالي إفادة من الأوثان؛ أم لا يزين، فيفيدهم إذن؟ وردا على هذا، قيل: إن من يقوم بأعماله في سوق مدشن للوثن، يجب أن تدمر أملاكه بحيث لا يستفيد منها أحد. وهكذا يمكن أن نرى، أن تفيد محرما أيضاً، وهو ما يتناقض مع عبارة ريش لاكيش السابقة. قال ح. ميشاريشا ب. ح. ادي: يرى ريش لاكيش أن الحاخامين مختلفون مع ح. ناتان، والهالاخا تسود عند الأغلبية، بينما لا يرى ح. يوحنان أن هنالك أي اختلاف.

اشترى ح. يعقوب في مثل ذلك يوم السوق، واشترى ح. إرميا خبزاً، اشترى كلاهما من شخص خاص، وليس من صاحب مخزن. لكن كلاً منهما اعتقد أن زميله اشترى من صاحب مخزن، ووبخ كل منهما الآخر بسبب عبارة آباب. ح. حجاي ب. آبا، التي تقول: لا يقع تحريم الشراء إلا على صاحب المخزن، إنما ليس على الشخص الخاص، فهذا لا يدفع أية ضرائب. وقال أيضا أنه لو كان ح. يوحنان في مكان تؤخذ الضرائب فيه من الشخص الخاص أيضاً، لتوجب عليه أن يحرّم الشراء منه كذلك. لكن الحكيمين الآنفي الذكر، اشتريا بضائعهما من شخص خاص لم يكن يحظى باعتراف رسمي في تلك المدينة، وكانا متأكدين بالتالي أنه لا يدفع رسوماً.

المشنا السادسة:

يحرّم بيع الوثنيين كل الأشياء التالية: أكواز التنوب، التين الأبيض على أغصانه، اللبان، والديك الأبيض. لكن ح. يهودا، قال: يمكن بيع الديك الأبيض ضمن ديوك

أخرى، أما إذا بيع وحده، فيجب قطع أحد أصابعه، لأن الوثنيين لا يقربون حيوان فقد منه أحد أعضائه. ويمكن بيعهم كل ما عدا ذلك من أشياء إذا كانت لغايات غير محددة، أما إذا قالوا أنهم يشترونها بهدف العبادة، فيجب أن لا نبيعهم. مع ذلك حرّم ح. مئير بيعهم أشجار النخيل الجيدة، قصب السكّر، وأنواعاً من البلح.

الغمارا

«اللبان»، قال ح. اسحق باسم ريش لاكيش: لا يستعمل للعبادة إلا أفضل اللبان، وثمة بورايتا، تقول: من كل الأشياء التي ذكرت آنفاً، يمكن بيع رزمة واحدة؛ وما الذي يمكن اعتباره رزمة؟ شرح ح. يهودا ب. باتيرا الأمر، قائلا: لا تساوي أقل من ثلاث مانات. لكن لماذا لا نخشى أن المشتري، قد يبيعها لأجل العبادة؟ قال أباي: لقد قالوا لنا أن لا نضع حجراً أمام الأعمى، لكن لم يقل لنا انه يجب أن نخاف أن يفعل أحدهم الشيء ذاته بحجرنا.

(التحريم مفروض، لأن علينا أن لا نساعد آثماً، وعبادة الأوثان، اثم حتى بالنسبة للوثنيين).

«ديك أبيض» الخ. قال ح. يونا باسم ح. زارا، وقال آخرون، انه استشهد برابه: إذا كان هنالك شار يبحث عن ديك دون تحديد، يمكننا أن نبيعه حتى ديك أبيض. أما إذا طلب ديكاً أبيض، فيجب أن لا نبيعه عندئذ. ثمة اعتراض من مشنائنا. قال ح. يهودا: يمكن بيعه ضمن ديوك أخرى. دعونا نرى الآن طبيعة المسألة. إذا طلب الشاري ديكاً أبيض، فيجب حتما أن لا نبيعه حتى مع ديوك أخرى؛ لكن، يمكننا القول أنه إذا طلب ديكاً بشكل عام، يسمح ببيعه مع ديوك أخرى، إنما ليس وحده، حتى بحسب ح. يهودا. والتانا الأول يحرم بيعه حتى مع ديوك أخرى؟ قال نحمان ب. اسحق: تناؤ ومشنائنا يتحدثون عن حالة ذكر فيها ديك أبيض، وآخرين، أحمر وأسود. فالتانا الأول يرى، أنه حالما يذكر الديك الأبيض، يجب أن لا يحصل البيع حتى مع ديوك أخرى، بينما يرى ح. يهودا أن البيع ممكن، وذلك على أساس من افتراض يقول أنه كون الألوان

الأخرى ليست للقرابين، فالأبيض ليس قرباناً أيضاً. ويرى التانا الأول أنه إذا لم يذكر اللون إطلاقا، يمكن بيع الأبيض ضمن ألوان أخرى، ثمة بورايتا منسجمة مع ح. نحمان ب. اسحق، تقول: قال ح. يهودا: لا يُفرض التحريم بالقوة إلا حين يقول الشاري، بعني هذا الديك الأبيض؛ أما إذا قال، بعني هذا مع الألوان الأخرى، لا يفرض التحريم. وحتى في الحالة الأولى، فالبيع مباح، إذا كان في منزل الشاري شخص مريض، أو كان يحضّر وليمة لابنه. لكن ألم تقل مشناؤنا سابقاً: في مثل هذه الحالة يحّرم ذلك الرجل وذلك النهار أيضاً؟ قال ح. اسحق ب. ح. مشاريشا: يعني ح يهودا بكلمة وليمة وليمة راقصة حيث لا يستعمل القربان، وليس وليمة عرس. طرح ح. اشي السؤال التالي: إذا طلب الشاري ديكا أبيض معاباً (وهو لا يستعمل كقربان)، هل يمكن أن نبيعه ديكاً أبيض سليماً، أو يُخشى بأنه يضلل الإسرائيلي بطلب ديك معاب، لأنه يعرف أنه لن يبيعه ديكاً أبيض؛ فهل تقررون أن ذلك محّرم؟ بل ما هو رأي الشريعة حين يطلب ديكاً أبيض، ويأخذ أيضاً أسود وأحمر؛ فهل نبيعه الأبيض إذن على اساس الافتراض بأنه لا يأخذه كقربان؛ أم سنخشى هنا أيضاً، من أنه يشتري الألوان الأخرى لأنه يحتاج الأبيض فحسب؟ ما تزال هذه المسألة دون حسم.

«قالح، مثير» الخ. قال ح. حسدا لأبيمي: لدينا تقليد يقول أن رسالة عبدة الأوثان لأبينا ابراهيم كانت تشمل اربعمئة فصل. لكننا لا نمتلك منها سوى خمسة فقط، وحتى هذه لا نعتبرها مفهومة تماما. ما هي المشكلة؟ قال ح. مثير: «شجرة نخيل جيدة»، الأمر الذي نفهم منه أنه يمكن بيع الشجرة العادية. وثمة مشنا، تقول: يجب أن لا نبيع شيئاً من ذلك الذي يرتبط بالأرض. أجاب أبيمي: «المعني بشجرة نخيل جيدة» هو الثمر؛ وقال ح. حونا ما يلي: مثل (حزال نكشبا نكلاس) أنواع أو مجموعات البلح.

وحين جاء ح. ديمي من فلسطين، قال باسم حمّا ب. يوسف: قوريطي (وهو مناسب للشراب، حيث يُصنع منه قريوطا [قريوطم]). قال له أباي: لقد علمونا نكلاس،

لكننا لا نعرف ما هو، وانت قلت قوريطي، ونحن لا نعرف ماهو أيضاً. كيف يمكن أن نستفيد من ذلك، إذن؟ فأجابوه: إذا حدث وكنت في فلسطين وقلت نكلاس، فلن يفهمك أحد، لكن إذا قلت قوريطي، فسوف يفهمونك، ويظهرون لك ماذا تعني.

المشنا السابعة :

يبيح الشرع بيع الماشية الصغيرة (أغنام، ماعز، الخ.) للوثنيين، في الأماكن التي تباع فيها عادة، أما الأماكن التي لا يعتبر هذا فيها بالأمر العادي، فالبيع غير شرعي. يجب أن لا تباع لهم الماشية الكبيرة إطلاقا، لا العجول ولا صغار الحمير، سواء أكانت صحيحة أم مكسورة السيقان. يسمح ح. يهودا ببيع الأخيرة، ويسمح بن باتيرا ببيع الخيول.

الغمارا

يبدو أن هذه المشنا لا تعتمد سوى على عرف أوحد، لكن ليس هنالك تحريم، ففي المشنا الأولى من الفصل الثاني، نرى أن علينا أن لا نضع حيوانات في خانات الوثنين، الخ. قال ح. اليعيزر: يسمح بيع الحيوانات لهم، حتى في تلك الأماكن التي يحّرم فيها وضع الحيوانات في خاناتهم. وعادة ما يهتم الوثني بأن لا تجتث جذور حيواناته. هذا ما قاله أيضاً ح تحليفا باسم شيلا ب. أبيمي، مستشهدا برابه. فقد سحب الأخير عبارته الأولى، «يجب أن لا يكون ذلك».

«الماشية الكبيرة»، الخ. سمح ح. آدا بيع حمار عن طريق وسيط (اسرائيلي أيضاً). باع ح. حونا بقرة إلى وثني. فقال له ح، حسدا: لماذا يفعل المعلم ذلك؟ فأجاب: لأنه يبدولي أنه اشتراها للذبح. وأنى لنا أن نعرف أن هذا الشيء مباح؟ من (شبوت 8،5)[1]، حيث تقول مدرسة شاماي: يجب أن لا نبيع بقرة تستطيع الحرث في السنة السبتية. أما

---

(1) إحدى رسائل التلمود.

مدرسة هليل فتسمح بذلك، لأنه يمكن بيعها لأجل الذبح.

قال رابّا: أية مقارنة هذه؟ فبالنسبة للسنة السبتية، لا يوجد أمر يقول أنه يجب إراحة الماشية خلالها، إنما علينا إراحة الماشية يوم السبت. قال له أباي: لكن من أين لنا أن نجد أن ذلك محرم، حتى حين يكون هنالك أمر؟ ثمة تيوصفتا، تقول: تسمح مدرسة هليل ببيع حقل محروث في السنة السبتية، لأنه يفترض أن واحدنا يبيعه ليستريح في هذه السنة، على أن يحرثه في السنة التالية، وواحدنا مجبر حتماً على أن لا يفلح حقله في السنة السبتية. اعترض ح. آشي قائلاً: بالعكس، فثمة مشنا (شبوت 5، 6)، تقول: «يجب أن لا تباع أدوات الحراثة في السنة السبتية»، ولا نعرف أن هنالك أمراً يقول بأنه على واحدنا أن يريح أدوات حرثه. وعلى ذلك، يقول: حين يكون ثمة افتراض أنه يمكن استعمالها لغرض آخر، يمكن أن نفعل ذلك، حتى حين يكون هنالك أمر؛ أما حين لا يوجد مثل هذا الافتراض، فيجب أن لا نفعل ذلك، حتى حين لا يكون هنالك أمر.

باع رابا حماراً الإسرائيلي، كان يُشك بأنه سوف يبيعه لوثني. فقال له أباي: لماذ يفعل المعلمون ذلك؟ فأجاب: لقد بعته لإسرائيلي. وعلى سؤال أباي: لكنه سيبيعه لوثني، أجاب: وهل سيبيعه للوثنيين فقط، فإذا أعطاه إسرائيلي سعراً جيداً ألن يبيعه؟ هنا عارضه أباي ما يلي: الأماكن التي تباع فيها الماشية الصغيرة عادة للسامريين، يمكن لواحدنا بيعها فيها، لكن ليس في الأماكن التي لا يعتبر هذا فيها بالأمر العادي، وهذا فقط بسبب الشك من أنهم قد يبيعونها للوثنيين: فكل الأسباب الأخرى السابقة مرفوضة. (وبذلك نرى أن علينا أن لا نبيع لشخص مشبوه). عندها، ركض رابا خلفه ثلاثة أميال لإعادته، لكنه فشل في اللحاق به.

قال ح. ديمي ب. آبا: بما أن البيع لوثني غير مباح، فالبيع الإسرائيلي، لص، غير مباح أيضاً. وما الذي يعنيه تعبير «لص»؟ إذا شُكَّ به بأنه سوف يذبح الحيوان في حال اعُترِض عليه، فهذا بديهي، أنه أسوأ من الوثني؛ لكن إذا لم يُشك فيه بذلك، فلماذا لا

نبيع لـه إذن؟ الحديث هنا هو فقط عن شخص يشك بأنه سيذبح الحيوان، حين يطارده المالك لمضايقته.

تقول تعاليم الحاخامين: يجب أن لا تباع التروس لأولئك؛ لكن تعاليم آخرين قالت أنه يمكن بيعها. السبب الذي يتذرع به من يحرّمون، هو انهم إذا افتقدوا الأسلحة سيستخدمون التروس عوضا عنها؛ والسبب الذي يتذرع به من يبيحون، هو انهم إذا افتقدوا الأسلحة فسوف يهربون. قال ح. نحمان باسم رابا ب. أبوهو: تسود الهالاخا عند الجماعة الأخيرة. قال ح. آدا ب. آبا: يجب أن لا تباع لهم قطع الحديد المصنع، لأنهم سيصنعون منها أسلحة؛ لكن إذا كان الأمر كذلك، ألن تحرم الرفوش أيضاً؟ فقال ح. زبيد: المعنى بالأمر هو الحديد الهندي، الذي يستعمل في الأسلحة. ونحن نبيعه لهم لأن الفرس يحموننا. هذا ما قاله ح. آشي.

المشنا الثامنة:

علينا أن لا نبيعهم دببة، أسوداً، وكل ما يمكن أن يؤذوا به الشعب. وعلينا أن لا نشارك في بناء كل ما يخصهم من محاكم (التي يرمون من على سطوحها المحكوم عليهم بالموت)، gradus، حلبات صراع، ومنصات. لكن يمكن المشاركة في بناء النصب التذكارية والحمامات. انما علينا التوقف، حين يصلون إلى القاعة التي يوضع فيها التمثال.

الغمارا

أثار رابينا تناقضاً. فمشناؤنا تقول: ما يمكن أن يؤذي الشعب فقط، وهوما فهم منه أنه إذا لم يك مؤذياً، فالأمر ليس بذي شأن. والتناقض جاء مما يلي: كما علينا أن لا نبيعهم ماشية كبيرة، علينا أيضا أن لا نبيعهم وحوش كبيرة. بل حتى في تلك الأماكن التي يمكن أن تباع فيها الماشية الصغيرة، يجب أن لا لا نبيع فيها الوحوش الكبيرة (ومنه

نفهـم أنـه يجـب أن لا نبيـع حتى تلـك غير المؤذيـة أيضـاً). ويفسر الأمـر بقوله إن مشـناءنا تتحـدث عن أسـد أعرج، وهي منسـجمة مع ح. يهودا، الـذي يرى إمكانية بيعـه. فعارضه ح. نحـمان، قائـلا: من يسـتطيع القول إن الأسـد مـدرج في قائمـة الوحوش الكبـيرة، فربما هو مدرج في قائمة الوحوش الصغيرة.

«المشـاركة في بنـاء»، قـال ح. رابـا ب. حنـا باسـم ح. يوحنـان: كانـت هنالـك ثلاثـة أنواع. من هذه القصور؛ للملوك، للحمامات، وللكنوز. قال رابا: وكلها مباحة.

تقـول تعاليـم الحاخامـين: حـين أسرت الحكومـة ح. اليعيـزر، متهمـة إياه بأنـه مين[1]، أحـضر إلى ال gradus، وقـال لـه ال hegemon (القـاضي الرئيس): حكيـم مثلك يهتم بمثـل هـذا الأمـر التافه! فأجابـه: يمكن أن يشـهد القاضي ذاتـه بأن القضية غـير صحيحة. [اعتقـد ال hegemon انـه كان يعنيـه، في حـين كان يعنـي القـاضي السـماوي]. فقـال: كونك تثق بي، احلف بديموس (وثنه) أنك بريء من هذه التهمة.

حـين عـاد اليعيـزر إلى منزلـه، أحـاط به أتباعـه لمواسـاته، لكنـه لم يقبل بذلـك. فقال له ح. أكيبـا: «حاخـام، اسـمح لي أن أسرد أمامـك أحـد الأمور التـي علمتها لي»، فسـمح له. فقال له:

« حاخـام، ربـما أن بعض تفاسـير المينيـم أسرّتك فقبلتهـا، لذلك اتُّهمـت وألقي القبض عليـك ». أجـاب: «لقـد ذكرتنـي، يـا أكيبـا؛ فقـد حـدث وكنت أمـشي ذات مرة في سـوق سـيبوراس العـالي، حـين التقيـت أحـد المينيـم، الـذي يدعى يعقـوب، مـن قريـة زاخانيا، فقـال لي »: مكتـوب [تـث 19:23]: «لا تدخـل هديـة زانيـة » الـخ. هل يمكـن أن نبني اذن غرفـة يتقاعـد فيهـا الكاهـن الكبـير مـن مثل هـذه النقـود؟ فبقيـت صامتـاً. فقـال لي: لقد علمنـا يشـو[2] ب. بانتـيرا مـا يـلي. مكتـوب [مـي 7:1]: «لأن جمعتهـا مـن أجـر زانيـة،

---

[1] أي، مسـيحي.

[2] يشو هو التسمية التي تطلق كثيراً في الأدب الرباني اليهودي على المسيح. فقد ورد، مثلا، في التيوصفتا (حولين 2: 24) أن العازر، قال: لقد قص علي يعقوب اشياء عن المينية باسم يشوب. بانتيرا، وانسربت

فسترجع إلى أجر زانية »؛ إذن، فالنقود التي تأتي من مكان قذر، يمكن صرفها في مكان قذر، وهو تفسير أسرني. ولهذا أثيرت حولي الشكوك وقبض علي، وأعترف بأني تجاوزت الشريعة [مثل 5: 8]: «أبعد طريقها عنك، ولا تدن من باب بيتها». «أبعد عنها»، أي، عن المينية(1)، و«لا تدن»، أي، من الحكومة. لكن آخرين فسروا التعبيرين السابقين، بأن «ابعد، » الخ، تعني المينية، و«لا تدن» الخ، تعني الدعارة، التي يقول ح. حسدا بأنه يحرم الإقتراب منها من مسافة أربعة ياردات.

قال مار عقبا: مكتوب [مز 15:30]: «للعلقة بنتان تقولان: هات، هات»، أي، المينية والحكومة، اللتان لا تشبعان أبداً، الأولى من جذب الناس إلى معتقداتها، والثانية، من رسومها. وقال ح. حسدا باسم مار عقبا: تصرخ الجهنا، قائلة: «هاتوا لي الابنتين، اللتين تصرخان دائما في هذا العالم » «هاتو إلي! هاتوا إلي !».

مكتوب [مثل2: 19]: «جميع الداخلين إليها لا يعودون، وسبل الحياة لا يدركون». وإذا كانوا لن يعودوا ثانية، فهم لن يدركوا سبل الحياة حتماً والآية تعني بالتالي، أن الذين يتوبون ويعودون عن المينية، فهم سيموتون كي لا يعودوا ثانية إلى المينية. هل لا يموت إلا من يرجع عن المينية وليس عن الذنوب الأخرى؟ أليس هنالك بورايتا، تقول: لقد اخبرنا عن إلعازر ب. دوربيا الذي لم يترك عاهرة واحدة. فقد قالوا له مرة أن هنالك عاهرة في أحد أقطار البحر، والتي تأخذ ملء جيب دنانير أجراً، فأخذ هذه الكمية واجتاز سبعة أنهار حتى وصل إليها. لكنها كانت السبب في توبته، ثم وقف بين جبلين، وقال: «أيتها الجبال. صلّي لأجلي »؛ وعلى ذلك، أجابا «يجب أن نصلي لأنفسنا، عوضا أن نصلي لك»: [اش 10:54]: «وإن ابتعدت الجبال وتزعزعت التلال».

منها. يشو هو الأحرف الأولى لثلاث مفردات بالعبرية: «يماح شيمو وزخروا» أي، ليمح اسمه وذكره. والعبرانيون مولعون بهذا النوع من الاختصارات. إذن، لقد حولوا اسم المسيح الأصلي، يشوع = يهوه خلاص، إلى، «ليمح اسمه وذكره». ولا ننسى الإشارة هنا إلى الصراع القوي، زمن ظهور التلمود، بين اليهودية والمسيحية. فالأولى، لم تك تعتبر الثانية آنذاك، إلا أحد أشكال الهرطقات اليهودية التي انتشرت في ذلك الزمن.

(1) أي، المسيحية

فقال عندئذ: «ايتها السماء والأرض، صليا لأجلي»، فأجابتا أيضاً: «يجب أن نصلي لأجل أنفسنا»، إذ مكتوب[اش 6:51]: «فإن السماء تتبدد،»، الخ. وحصل على الجواب ذاته من الشمس والقمر، إذ مكتوب [اش 23:24]: «فيخجل القمر وتخزى الشمس ». وأخذ الجواب ذاته من النجوم والكواكب التي قيل فيها [اش 4:34]: «وتنحل قوات السماء كلها». فصرخ عندئذ: «أرى أني لن أستطيع الإعتماد إلا على ذاتي»؛ ثم وضع رأسه بين ركبتيه، وبكى حتى زهقت روحه. عندئذ سُمع صوت من السماء، يقول: «ح. إلعازر ب، دورديا مهيأ للحياة في العالم الآتي ». وحين سمع رابي هذا بكى، وقال: «ها هو واحد آخر اشترى دنياه في لحظة في حين على الآخرين أن يعملوا لأجل ذلك طيلة حياتهم». ونقول ثانية، لا يكفي أن يشارك أولئك الذين يتوبون في العالم الآتي، بل يجب أن يُسموا أيضاً حاخامين، حيث قال الصوت السماوي: حاخام إلعازر، الخ. [وهكذا نرى أن من يتوب عن الإثم، يموت أيضاً؟ الأن ح. إلعازر كان مشمولاً بهذا، فالأمر شبيه بالمينية].

كان ح. حنانيا وح. يوحنان سائرين فصادفا طريقين، يوصل أحدهما إلى بوابة أحد الأوثان، والآخر إلى بوابة للعاهرات. قال أحدهما لزميله: دعنا نذهب في الطريق الذي يوصل إلى الوثن فتُقتل روح الوثنيين الشريرة. رد زميله: بالعكس، دعنا نذهب في الطريق الذي يوصل إلى العاهرات، فنتحكم بذلك في الروح الشريرة، ونؤجر. وحين وصلا إلى العاهرات، ركضت الأخيرات إلى بيوتهن. فسأله زميله: «ما هو سبب اعتمادك على آية مثل[2: 11]: «والتدبير يحفظك، والفطنة تتحميك».

تقول تعاليم الحاخامين: حين ألقت الحكومة القبض على ح. إلعازر ب. بارتا وح. حنانيا ب. ترادیان، قال الأول للثاني: «يا لحسن حظك، فقد قبض عليك لسبب واحد فقط، يا لتعاستي أنا الذي قبض علي لخمسة أسباب ». قال: يا لحسن حظك أنت المتهم بخمسة أمور وسوف تنجو ويا لتعاستي أنا المتهم بأمر واحد وسوف يُحكم علي. والسبب هو أنك كنت منشغلا بالتوراة وصنع المعروف، بينما كنت أنا منشغلا

بالتوراة فحسب. ينسجم هذا مع ح. حونة الذي قال في موضع آخر: إن من لا ينشغل إلا بالتوراة، هو كمن ينكر الله. ومكتوب [2 أخب 15: 3]: «وأيام كثيرة (مرت) على إسرائيل، (كانوا فيها) بلا إله حق»؟ وهو يعني من يشغل نفسه بالتوراة، إنما لا يهتم بصنع المعروف، الذي هو النقطة الأساسية بالنسبة للبشرية. هل كان ح. حنانيا ب. تراديان غير مهتم بصنع المعروف حقاً؟ ألم يقل أنه كان يقوم بذلك؟ نعم، لكن ليس إلى الدرجة التي تناسب كرامته. أُحْضِر إلعازر أمام القضاة، فسألوه: «لماذا تدرسون، وتسرقون»؟، فأجاب: حين يكون واحدنا عالماً، فهو لا يكون محارباً (لصاً)، وإذا كان محارباً، لا يكون عالماً، وبما أني في الحقيقة لست محارباً، فالحقيقة أيضاً أني لست عالماً. لماذا يدعونك معلماً إذن؟ أجاب: «أنا معلم في فن الزخرفة». فأحضروا إليه لفافتين، وقالوا: «أي سدي النسيج وأي لحمته؟» فحدثت معجزة إذ حطت نحلة انثى على السدى وذكر نحل على اللحمة، فقال: هذه هي السدى وهذا هو اللحمة(1)،

«لماذا لم تزر Beeabidon (بيت النِقَّاش). فقال: «أنا عجوز للغاية، وقد خشيت أن تدوسني أقدام الجماهير». «هل حدث إطلاقاً وأن داسوا رجلاً عجوزاً في البيت المذكور؟». وحدثت معجزة ثانية، فقد أبلغوا أنهم داسوا رجلاً عجوزا في البيت محط التساؤل. «ولماذا أعتقت عبدك (وهو أمر محَّرم)؟». لم يحدث هذا قط. لكن واحداً من الجمهور أراد أن يشهد ضده. فتنكر عندئذ إيليا بهيئة قنصل حكومي، وقال للشاهد: كما حدثت معجزات في كل الأمور الأخرى، ستحدث معجزة في هذه المسألة وسوف تعتبر كاذباً ومعادياً له. لكن الشاهد المزعوم لم يصغ ووقف ليدلي بشهادته. إنما، أثناء ذلك، سُلّمت إلى هذا الرجل رسالة، كونه يعمل رسولاً، وكانت مرسلة من كبار الضباط إلى القيصر. وبينما هو ذاهب، أمسك إيليا بأربعمئة بارا ورماها إليه، بحيث لا يرجع ثانية. ثم أحضر حنانيا ب. تراديان أمامهم، فسألوه لماذا شغل نفسه بالتوراة، فأجاب: لأن هذا ما أمرني به الرب إلهي. فأصدر القضاة حكماً بأن يُحرق، وتقتل

---

(1) هنالك فرق بين اللغات في مسألة المذكر والمؤنث.

زوجته، وتؤخذ ابنته إلى بيت البغايا [يجب أن يحرق لأنه كان معتاد أن يلفظ اسم يهوه[1] حيثما هو مكتوب (وليس أدوناي الذي يجب لفظه عوضا عن ذلك)، لكن لماذا كان يفعل هذا؟ ألم يقل آبا شاءول أن من يفعل ذلك لن يشارك في العالم الآتي[2]؟ لقد فعل هذا بغرض التعلم، وهو مسموح سراً، لكنه فعله علانية أيضاً. ويجب قتل زوجته لأنها لم تعترض عليه لتمنعه عن مثل هذا الفعل؛ وهو يدلنا على أن من يشعر أن اعتراضاته يمكن أن تؤثر ولا يعترض، فسوف يعاقب على ذلك. وابنته للدعارة، لأنها، كما يقول ح. يوحنان، حدث وإن كانت: تتمشى ذات مرة بحضور شعب روما العظيم، فهتفوا: كم هي جميلة خطوات هذه الفتاة! ومنذ ذلك الحين راحت تهتم بخطواتها لتسر النظارة]. وحين خرج الثلاثة من المحكمة، برروا الأحكام التي صدرت بحقهم. فقال حنانيا [تث 4:32]: «هو الصخر الكامل صنيعه»، الخ. وقالت زوجته: «الله أمين لا ظلم فيه»؛ وقالت ابنته [إر 19:32]: «عظيم أنت في المقاصد وقدير في العمل، وعيناك مفتوحتان على جميع طرق بني آدم». قال رابي: كم هم عظماء هؤلاء المستقيمون بحيث يسوغون الأحكام الصادرة بحقهم، فقد خرجت من أفواههم آيات التبرير الثلاث، في وقت عناء جم.

تقول تعاليم الحاخامين: حين مرض ح. يوسي ب. قسما، عاده ح. حنانيا ب. ترادیان، فقال له الأول: حنانيا، يا أخي، ألا تعرف أن هذه الأمة تحكم بقرار سماوي، رغم أنها دمّرت الهيكل، أحرقت القصور، قتلت الأتقياء، وأبعدت خيرة إسرائيل، وما تزال قوية حتى الآن. مع ذلك، فأنا أسمع أنك، رغم قرار الحكومة، تشغل نفسك بالتوراة علانية، وتحمل الكتاب المقدس طيلة الوقت. أجابه حنانيا عندئذ سوف ترحمنا السماء. صاح يوسي، مستعجباً: أنا أقص على مسمعك مسببات، وأنت تقول، سوف ترحمنا السماء. استعجب ما إذا كانت الحكومة لن تحرقك بالنار ومعك الكتاب المقدس؟

---

(1) لا يلفظ اليهود اسم جوه سوى مرة واحدة في السنة. وإذا ما ورد هذا الاسم في التوراة، فانهم يلفظون عوضاً عنه، أدوناي (سيدي).

(2) التلمود، سانهدرين.

قال حنانيا عندئذ: حاخام، ماذا سيصبح لي في العالم الآتي؟ فسأله يوسي: ألم تقم يدك بأفعال تستحق المكافأة؟ فأجاب: لقد أخطأت، إذ اعتقدت أن النقود التي أعددتها للإحتفال بالبوريم(1)، هي من أموال الإحسان، فوزعتها على الفقراء، ولم أجب بعد ذلك نقود الإحسان. أجاب يوسي، أنه، إذا كان الأمر على هذا النحو، فإني أتمنى أن تكون قسمتي مثل قسمتك، وقدري مثل قدرك.

وقيل أنه بعد أيام قليلة مات ح. يوسي ب. قسما، فمشي خلف نعشه كل عظماء روما، وكانوا يندبونه بعنف. وحين عادوا، وجدوا حنانيا ب. ترادیان یدرس التوراة علانية، والكتاب المقدس في حضنه؛ وكان مستغرقاً في الكتاب المقدس، تحيط به فروع الأشجار، التي كانت مفعمة بالحيوية. وقد وضع على قلبه، منشفتين صوفيتين، مبللتين بالماء، حتى لا تغادره روحه بسرعة، وحين قالت له ابنته: هل من العدل، أن تفعل ذلك؟ أجاب: إذا أحرقت وحدي، سيكون الأمر قاسياً عليّ، لكن كوني أحرق الآن مع الكتاب المقدّس، فإني أشعر بالثقة بأن من سينتقم للكتاب المقدس، سينتقم لي أيضاً. وسأله تلامذته: ما الذي تراه الآن؟ أجاب: أرى الأحرف تهرب بعيدا عن المخطوط حين تطالها النار. قالوا له: حاخام، افتح فمك كي تستطيع النار أن تمسك بك. أجاب: أفضّل أن يأخذ روحي ذلك الذي أعطاها فلست أنا الذي يتسبب بموته قبل أوانه. فقال له الجلاد عندئذ: اذا أزدت النار اضطراماً، وأخذت عن قلبك المنشفتين الصوفيتين، فهل ستأتي بي للحياة في العالم الآتي؟ فأجابه على ذلك، بنعم. فطلب منه عندئذ أن يقسم، ففعل. فقام لتوه باضرام النار أكثر ثم أخذ المنشفتين، ففاضت روحه، ثم قفز الجلاد ذاته في النار. وبعدها سُمع صوت سماوي، يقول: حنانيا والجلاد مهيآن للعيش في العالم الآتي. فبكى عندئذ رابي، وقال: هاهو شخص آخر اشترى عالمه بلحظة واحدة، الخ.

كانت بروريا، أبنة حنانيا ب. ترادیان، زوجة لح، مئير، فقالت لزوجها: عار علي

---

(1) أحد الأعياد اليهودية (را: الكتاب المقدس، سفر استير).

أن تكون أختي في بيت للدعارة. عندئذ أخذ tpixabos(1) مليئاً بالدنانير، وقال: سأذهب إلى هناك، فإذا كانت ماتزال طاهرة، فسوف تحدث معجزة. فتنكر بزي عسكري خيال، وزارها، وطلب منها أن تصغي إليه. لكنها قدمت له أعذار كثيرة، ثم أخبرته أخيراً بأن يمكنه أن يجد في هذا المكان الكثيرات ممن من أجمل منها. فاقتنع عندئذ بأنها قالت الشيء ذاته للجميع، فذهب إلى حارسها وطلب منه قبول النقود التي بحوزته مقابل التنازل له عن ملكيته لها، قائلاً: يكفي نصف الدنانير لرشوة موظفي الحكومة، ويبقى لك النصف الثاني. وعلى سؤاله: ماذا علي أن أفعل إذا صرفوا النصف وظلوا يضطهدونني. أجاب: ستقول عندئذ، يارب مئير، ساعدني، وسوف تنجو. وانى لي أن أعرف أن الأمر سيكون على ذلك النحو؟ أجاب: سأقنعك حالا. وكانت بضع كلاب تأكل الناس، فحرضهم الحارس على مئير، فقال يا رب مئير، أجبني، فظلت بعيدة عنه. عندئذ، سلّم الحارس مئير أخت زوجته. وفي نهاية الأمر، كشفت الحكومة المؤامرة، وأُحضر الحارس إلى المشنقة لشنقه، وحالما لفظ، يا رب مئير، ساعدني، سقط دون أذية. وحين سُئل، ما هذا؟ قصَّ على الجميع ما حدث، فنقشت الحكومة صورة مئير على بوابة روما، وأمرت كل من يرى هذا الوجه بتسليمه للسلطات. وحدث أن رأوه مرة، فركضوا خلفه، فجرى عندئذ إلى محل للدعارة، فتنكر إيليا بهيئة إحدى العاهرات وضمه إليه. عندها قال الضباط أن هذا لا بد أن يكون شخصا آخر، لأن مئير لا يفعل ذلك، بعدئذ، أسرع مئير الخطى إلى بابل، فقال بعضهم أن الحادث هو السبب، وقال آخرون، بسبب ماحدث لبروريا(2).

(ما يخص حلقات المصارعة والسيرك). يختلف التناؤون في مايلي:

يجب على الإسرائيلي أن لا يزور حلقات المصارعة، لأنها تعتبر موئلاً للساخرين. لكن ح. ناتان يسمح بذلك لسببين: أولاً: على واحدنا أن يكون قادراً على إنقاذ إسرائيلي

---

(1) باليونانية، كيس ثلاثي الطيات.

(2) لا يذكر النص هنا ما حدث لبروريا. لكن راشي يفسر الأمر بانها انتحرت بعد نقاش حاد مع زوجها.

اذا حدث وجرته العدائية الى هناك؛ ثانياً: إذا حدث ومات إسرائيلي في ذلك المكان فسوف يكون الزائر عندئذ شاهداً بحيث يسمح لأرملة الميت بالزواج ثانية.

تقول تعاليم الحاخامين: علينا أن لا نذهب إلى المسارح والسيرك لأنهم يجمعون في تلك الأماكن النقود للأوثان؛ كان هذا رأي ح. مئير لكن الحكماء، يقولون: تحرّم الأماكن التي يجمعون فيها نقوداً، بسبب الشك بالوثنية. وحيث لا يجمعون النقود يوجد تحريم أيضاً، لأنها تعتبر موئلاً للساخرين. قال ح. شمعون بازي واعظاً: [مز 1:1] «طوبى لمن لايسير على مشورة الخاطئين، ولا يتوقف في طريق الخاطئين، ولا يجلس في مجلس الساخرين». فإذا هو لم يسر، كيف يمكنه ان يقف وإذا هو لم يقف كيف بأمكانه أن يجلس، وإذا هو لم يجلس كيف بإمكانه أن يجلس، وإذا هو لم يجلس، كيف بإمكانه ان يسخر؟ أنها تعني ما يلي: إذا سار، فسوف يقف أخيراً وإذا وقف فسوف يجلس ويسخر أخيراً وبالنسبة إلى ذلك، قيل [مثل 12:9]

«واذا كنت ساخراً فعليك وحدك». قال ح. اليعيزر: إن من يسخر يجلب العقاب لذاته وذلك بحسب [إش22:28] «فلا تكونوا الآن من الساخرين لئلا تشدد قيودكم». وقال رابها للحاخامين (تلاميذه): أرجو أن اا تسخروا فيقع عليكم العقاب. وقال ح. قطينا: بل يقل طعامه، وذلك بسحسب [هو5:7]: «(لأنه) مدَّ يده إلى الساخرين». من جديد عاد ح. شمعون ب. بازي ليعظ، فقال «طوبى لمن لايذهب» إلى مسارح الوثنين وسيركهم و«لمن لا يتوقف في طريق الخاطئين»، أي، الذي لايقف بين النظّارة في السباقات البهيمية (التي يقيمها الرومان). «فمجالسة الساخرين» تؤجج الصراعات. وكي لايقول واحدنا: إذا أنا لن أفعل كل ما ذكر سابقاً، فيمكنني إذن أن أملأ وقتي بالنوم، يُقال، «لكن في ناموس الرب مسرته».

قال ح. صموئيل ب. نحمان بإسم ح. يوحنان: «طوبى لمن لا يسير»الخ،تعني أبانا إبراهيم، الذي لم ينضم إلى الجيل المتفرق، الذي كان شريراً، كم جاء في [تك11:3] «تعالو نصنع لبناً». «على مشورة الخاطئين»، الخ، أي، لم يقف بجانب السدوميين الذين

قيل عنهم [تك13:13] «أهل سدوم أشرار خاطئون» الخ. «مع الساخرين» أي، لم يقترن بالفلسطينيين، الذين كانوا «ساخرين»، كما ورد في [قض16:25] :«هلّم بشمشون فيسلّينا».

جاء في [مز112:1]: «طوبى للرجل الذي يتقي الرب» الرجل، وليس المرأة؟ قال ح. عمرام باسم ح. رابه: طوبى لمن يتوب وهو شاب قال ح. يهوشواب. ليفي: طوبى لمن يقهر روحه الشريرة، كما كما لو أنه بطل، «المسرور جداً بوصاياه». قال ح. اليعيزير: بوصاياه، لكن ليس بها ينال من أجر عليها. وهذا ماتؤكده المشنا في «أبوت»[1]:انها ليس مثل العبيد الذين يخدمون سيدهم بسبب الأجر، لكنه مثل من يخدم دون تلقي أي جزاء. «في ناموس الرب مسرته»، قال رابه: أي على واحدنا أن يدرس دائماً الشرع الذي يميل إليه قلبه. كان ليفي وح. شمعون، ابن رابي، جالسين أمام رابي يقرآن في أحد أسفار التوراة، وبعدما انتهيا، قال ليفي: هاتوا لنا «الامثال»، فقالح. شمعون: هاتوا لنا «المزامير » وفرض رأيه على ليفي، فأحضرت المزامير. وعندما وصلا إلى رسالة «في ناموس الرب مسرته»، وقف رابي وقال: على واحدنا أن يدرس ما يميل إليه قلبه فقط، فقال له ليفي: رابي، أنت تعطينا بذلك إذناً بوقف الدراسة. قال ح. عبديمى ب. حما: القدوس، المبارك، الذي يشغل نفسه بالتوراة، يمنحه رغبته. قال رابها: حين يبدأ واحدنا بالدراسة تسمى التوراة توراة القدوس، لكن بعد الدراسة تعتبر توراته هو (توراة الدارس): فهي تكتب أولا شريعة الرب ثم في شريعته. وقيل من جديد: على واحدنا أن يدرس أولا ثم يفكر بذلك ملياً، كما هو مكتوب في الآية التي ذكرت آنفاً. على واحدنا أن يدرس، رغم انه ينسى، أن يدرس رغم أنه لايفهم ما درسه جيداً. مكتوب [مز 1: 3]: «فيكون كالشجرة المغروسة على مجاري المياه » الخ. قال أحد تلامذة ياناي: «الشجرة التي يعاد غرسها، وليس المغروسة » تشير إلى أن من يأخذ معرفته من معلم واحد، لا يجد بركة في دراسته. قال ح. حسدا لتلاميذه: أريد أن أخبركم بشيء،

---

(1) أحد مقاطع التلمود.

لكني أخشى أن تتركوني: إن من يأخذ معرفته من معلم واحد، لا يجد بركة فتركوه من ثم» وذهبوا إلى كلية رابها، الذي قال لهم، حين سمع التفسير السابق: لا يصح هذا إلا بالنسبة للعقول والخلق، أما بالنسبة للتقليد، فيفضل تعلمه من معلم واحد، بحيث لا يتغير بين النسخ المختلفة. قال تنحوم ب. هانيلاي: ننصح بأن يقسم المرء سنته إلى ثلاثة أقسام: ثلث لدراسة الكتاب المقدس، وثلث للمشنا، وثلث للتلمود. لكن هل هو يعرف كم سيعيش؟ ما سبق يعني، أن عليه أن يفعل ذلك كل يوم.

«ثمرها في أوانه... لايذبل»⁽¹⁾، قال رابها: تشير الآية إلى أنه إذا طرح الثمر في أوانه، لن تذبل أوراقه؛ أما إذا لم يطرح، فالآية التالية⁽²⁾ تنطبق على المعلم والتلميذ معاً.

قال ح. آبا باسم ح. حونا، مستشهداً برابه [مثل 7: 26]: «فإنها صرعت كثيرين جرحى، » تعني التلميذ الذي يبت في القضايا، مع أنه ليس أهلاً لذلك بعد؛ «وكل من قتلته»، تعني العكس: أي من هو كفؤ لذلك ولا يفعل. وحتى أي عمر؟ حتى يصل إلى عامه الأربعين! لكن ألم يبيت رابها في قضايا وهو شاب؟ كان ذلك لأنه لم يوجد عالم أعظم منه. قال آباب. آدا باسم رابه، أوب. آبا باسم ح. حمنونا، مستشهداً برابه: يجب دراسة حتى الإشاعة عن العالم، فمكتوب: «وورقها لا يذبل».

قال ح. يهوشواب. ليفي: لقد كُتب التالي في أسفار الشريعة وأعيدت كتابته في الأنبياء، ثم في الكتابات⁽³⁾: إن من يشغل نفسه بالتوراة ينجح في كل مشاريعه. ففي الشريعة، قيل [تث 8:29]:

«فاحفظوا كلمات هذا العهد، واعملوا بها، لكي تنجحوا في كل ما تصنعون»، وأعيد ذلك في الأنبياء [يش 1: 8]: «لا يبرح سفر هذه التوراة من فمك بل تأمل فيه نهاراً.

---

(1) را: مز 1: 3

(2) را: مزا 4:1.

(3) ثمة اختلاف في تقسيم العهد القديم بين اليهود والمسيحيين. فالأولون يقسمونه إلى الشريعة، الأنبياء، والكتابات، والأخرون، الشريعة، التاريخ، الحكمة، والأنبياء.

وليلاً لتحرص على العمل بكل ما فيه، حينئذ تيسر طرقك وحينئذ تنجح. وأعيد مرة ثالثة في الكتابات [مز 1: 2-3]: «بل في شريعة الرب هواه، وبشريعته يتمتم نهاره وليله. فيكون كالشجرة المغروسة على مجاري المياه، تؤتي ثمرها في أوانه، وورقها لا يذبل أبدا. فكل ما يصنعه ينجح».

صاح ح. الكسندر: من يريد أن يعيش؟ من يريد أن يعيش؟ فأحاط به جمهور كبير. فأشار لهم عندئذ إلى [مز 34: 14-16].

«حيث ستوضع الأوثان» الخ. قال ح. اليعيزر باسم ح. يوحنان: أما إذا قام بالبناء، فأجره شرعي. أليس هذا بديهياً؟ يتفق ح. اسمعيل وح. أكيبا بأن التحضير للوثن غير محرم. فقط ما لم يكن الوثن يعبد آنئذ؟ قال ح. إرميا: المشنا تعني انه حتى لو صنع الوثن ذاته، فالأجر مباح، مع ذلك فهو وحده يقول، أنه إذا صنع إسرائيلي وثناً لنفسه، فالأمر محرم حتى قبل أن يُعبد، أما بالنسبة للوثني، فهو غير محرم، مادام لم يُعبد. لكن ماذا نقول لمن يرى أن الحكم ذاته ينطبق على حالة وثن الوثني؟ قال راباب. عولا: المشنا تشير إلى اللمسة النهائية التي يكتمل بها الوثن، والسبب هو: ما الذي يجعل الوثن جاهزا؟ اللمسة النهائية، التي لا تستأهل أصغر قطعة نقود (بيروتا)، وهي بذلك غير محرمة. ويدلنا هذا على أن التانا أمر بالدفع للعامل، منذ بداية العمل حتى نهايته تحديدا، وليس فقط إلى ما بعد إكماله.

المشنا التاسعة:

علينا أن لا نصنع حلياً لوثن - أي: عقود، مخطمات، وخواتم. لكن ح. اليعيزر يؤكد أنه يمكن لواحدنا أن يصنعها مقابل أجر. ويجب أن لا نبيعهم شيئا يرتبط بالأرض، إنما يمكن بيعه، بعد قطعه عنها. قال ح. يهودا: يمكن البيع أيضا مع اشتراط القطع لاحقا.

الغيارا

أنـى لنـا الاسـتدلال عـلى هذا؟ قـال ح. يـوسي، مـن [تـث 2:7]: «ولا تـرأف[1] بهم»، تعنـي، أن لا يريحهـم في الأرض، وكنـا تعلمنـا أمـراً مشـابها في بورايتـا، والتـي تضيـف أن ذلـك يعنـي: يجـب أن لا نعطيهـم مايجعلهـم رحيمـين في عيـون في نظـر الآخريـن. العبارة السـابقة تدعـم مـا قالـه رابـه: يحـرم قـول: كم هـي جميلـة هـذه الأنثـى الوثنية؟ هنـا، ظهر اعـتراض. فقـد حـدث وأن كان شـمعون ب، غملين عـلى درجات جبل الهيـكل ذات مرة، فـرأى أنثـى وثنيـة جميلـة جدا، فـصرخ: «ما أعظـم صنعك يـا رب!» وحدث أيضـا أن ح. اكيبـا حـين رأى زوجـة طورنـوس روبـوس، ضحـك وبكـى. ضحـك، لأنـه رأى أنها قد تهتـدي، وسـيتمكن بالتـالي من الـزواج منها؛ وبكـى، لأن هذا الجـمال لا بـد أن يدفن تحت الـتراب؟ لا يتناقـض هذا مـع رابه، فقـد كان بركة فحسـب، والتي يجب تلاوتهـا عند رؤية الكائنـات الجميلـة. قـال ح. يهوشـواب. ليفـي: التواضع أعظـم من كل ذلـك، إذ مكتوب [إش 1:61]: «مسـحني وأرسـلني لأبـشر الفقـراء»، ليـس مكتوبـة لأبـشر الأتقيـاء، بـل الفقراء؛ إذن، التواضع هو الأعظم.

«علينـا أن لا نبيـع». تقـول تعاليـم الحاخامـين: يمكن بيعهـم شـجرة شرط قطعها، وأن يتـم قطعهـا مبـاشرة، هـذا مـا قاله ح. يهـودا. لكـن ح. مئـير، يقـول: لا تباع إلا تلـك التي قطعـت. وينطبـق الحكـم ذاته على حالـة القش، والطحـين أيضا، فوفقا ل ح. يهـودا، يمكن بيعـه عـلى الحصاد، ووفقـا ل ح. مئير، لا يباع إلا ذلك الـذي حصد. وكان مـن الضروري معرفـة نقـاط اختلافهـا في الحـالات الثـلاث، إذ لا يمكـن الإسـتدلال عـلى واحـدة مـن الأخرى.

طـرح العالم السـؤال التـالي: هل يمكن أن نبيعهـم بقرة شريطة أن تذبح؟ هل سـنفترض أن الأشـياء السـابقة يسـمح بها ح. يهودا، لأنها ليسـت تحت سـيطرة الوثنـي فهوبالتالي غير قـادر عـلى إطالـة عمرهـا؟ لكـن في حالـة البقـرة التـي يأخذهـا مبـاشرة، فبإمكانـه إطالـة

---

[1] الرأفة بالعبرية، «حنانينا»، تعني أيضا «الراحة».

عمرها فترة لا بأس بها حتى يذبحها، وهذا لا يسمح به حتى ح. يهودا. تعالوا واسمعوا ما يلي: يمكن لنا بيع بقرة شرط ذبحها، وعلى الوثني أن يذبحها مباشرة، هذا ما قاله ح. يهودا، بينما لا يبيح ح. مئير بيع سوى البقرة المذبوحة.

المشنا العاشرة:

يجب أن لا تؤجر البيوت للوثنيين في فلسطين، بغض النظر عن الحقول، أما في سوريا، فيسمح ببيع البيوت، لكن ليس الحقول، وخارج سوريا يمكن بيع البيوت وتأجير الحقول. هذا ما قاله ح. مئير. لكن ح. يوسي، قال: في فلسطين، يمكن تأجير البيوت، إنما ليس الحقول الحقول، وفي سوريا يمكن بيع البيوت، وتأجير الحقول؛ وخارج سوريا، يمكن بيع كل شيء. لكن حتى الأماكن التي يباح التأجير فيها، فيجب أن لا يكون ذلك بهدف الإقامة، لأنه سيأتي بالوثن إلى هناك، وهذا يناقض ما ورد في [تث 26:7]: «فلا تدخل بيتك قبيحة». ويجب عدم تأجير الحمّام في أي مكان لأنه مسمى على اسم صاحبه، الذي هو إسرائيلي (وثمة شك بأنه قد يحميه يوم السبت).

الغمارا

ماذا يعني تعبير «بغض النظر عن الحقول»؛ هل لأن شيئين سيهملان، هما إراحة الحقول وعُشر الخراج؟ الشيء ذاته ينطبق على حالة البيوت أيضاً، أي، الراحة، وإهمال المزوزاه؟ قال ح. مشاريشا: ليست المزوزاه فرضاً على البيت، بل على من يعيش فيه.

«في سوريا البيوت»، الخ. دعونا نرى؛ لماذا يحرم البيع؟ لأنها تعتبر كأرض إسرائيل. لماذا يسمح بالتأجير، إذن؟ التأجير حتى فلسطين ليس سوى إجراء وقائي كي لا يبيع واحدنا؛ ونحن لا نأمر بإجراء وقائي لإجراء وقائي. لكن، أليس تأجير الحقول في سوريا هو إجراء وقائي لإجراء وقائي وهو مع ذلك محرم؟ لا يعتبر هذا إجراءاً وقائياً، فالتانا الأول يرى أن الأرض التي يأخذها أحدهم (ليس من بني إسرائيل عموما)

تعتبر، مع ذلك، أرض إسرائيل. لذلك، صدر أمر الحاخامين بشأن الحقول التي سُيهمل فيها شيئان، كما قيل آنفاً، لكن ليست تلك حالة البيوت.

«في سوريا البيوت مباح»، الخ. للأسباب المذكورة آنفا. «ح. يوسي... في فلسطين، البيوت»، الخ. للسبب ذاته أيضاً.

«في سوريا تباع البيوت»، الخ. ذلك لأنه يعتبر أن الأرض التي أخذها أحدهم لا تعتبر أرض إسرائيل، ولم يصدر أمرهم بالتالي إلا بشأن الحقول، لكن ليس بالنسبة للبيوت، للأسباب المذكورة آنفاً.

«يمكن بيع كل شيء،» الخ. لأنها بعيدة عن فلسطين، لم يصدر بشأنها قرار. قال ح، يهودا باسم صموئيل: الهالاخا تسود عند ح. يوسي قال ح، يوسف: شريطة أن لا يكون كل جيرانه من الوثنيين. وهنالك بورايتا، تقول: لا يعتبر جيران ماهو أقل من ثلاثة أسر.

«حيث يسمح بالتأجير» الخ. نستدل من هذا أن التأجير غير مسموح في كل مكان. ونستنتج اذن، إن المشنا التي لا تحمل اسماً هي بحسب ح. مئير؛ لأن ح. يوسي، يسمح بالتأجير في كل مكان.

«لكن ليس الحمّام»، الخ. ثمة بورايتا، تقول: قال ح. شمعون ب. غيماليا: على واحدنا أن لا يؤجر حمامه لوثني لأن الحمام يسمى على اسم المالك، وقد يشغله الوثني في أيام السبت والأعياد (فيعتقد الناس أن الإسرائيليين هم الذين يفعلون ذلك). لكن ماذا بشأن السامري! هل يمكن تأجيره، مع أنه يعمل في الأعياد الصغيرة في الأعياد الصغيرة، يسمح لنا أيضا، نحن الإسرائيليون، بتسخين الحمامات. لكن دعونا نرى، لماذا يُسمح بتأجير حقل لوثني، مع أنه يعمل يوم السبت؟ ولماذا لا يقال الشيء ذاته بخصوص الحمام؟ لأن الحقل يؤجر عادة لبستاني، والحالة ليست ذاتها بالنسبة اللحمامات. ثمة بورايتا أخرى، تقول: قال ح. شمعون ب. إلعازر: على واحدنا أن لا

يؤجر حقله لسامري، لأنه يحمل اسمه، والسامري يعمل في الحقل خلال الأعياد الصغيرة. لكن ماذا بشأن الوثني؟ مباح، لأن الناس ستعرف أنه يفعل ذلك لأجل ذاته؛ فلماذا لا يقال الشيء ذاته بالنسبة اللسامري؟ لا يأخذ ح. شمعون ب. إلعازر حجة البستاني بعين الاعتبار إطلاقا، فهو يرى آن السماح للوثني هو انه إذا قلنا له لا تعمل، فسوف يصغي لنا، بينما لن يفعل السامري ذلك، لأنه يعتقد أنه أفضل منا. كانت هنالك حقول زعفران تشارك فيها إسرائيلي ووثني؛ وكان الوثني يعمل يوم السبت والإسرائيلي يعمل يوم الأحد وسمح رابها بذلك. فتساءل رابينا من التالي: «إذا استأجر إسرائيلي ووثني حقلاً شراكة، على الإسرائيلي أن لا يقول للوثني: ستأخذ انت نصيبك يوم السبت وأنا يوم آخر، ما لم يشترطا ذلك قبل بدء العمل. مع ذلك، فحين يتحاسبان، لا يسمح للإسرائيلي بأخذ نصيبه من عمل السبت». خجل رابها؛ مع ذلك، فقد قال لاحقا أن هذا الشرط وضع عندما بدأت الشراكة.

طرح العالم السؤال التالي: وماذا إذا لم يوجد شرط؟ تعالوا واسمعوا: «إذا وضع هذا الشرط منذ البداية، فالأمر مباح»؛ ونستدل بالتالي، أنه إذا لم يوضع شرط، فهو محرم، لكن إذا وضع شرط، كيف سنفهم حصة الأخير؟ «حين يتحاسبان، يجب أن لا يأخذ الإسرائيلي نصيبه من السبت»، وهوما يشير إلى أنه دون محاسبة، يمكن القبول بالنصيب، حتى دون شرط. ويسبب هذا، لا يمكن الاعتماد على شيء من هذه البورايتا.

الفصل الثاني

المشنا الأولى:

يجب أن لا توضع الماشية في خانات الوثنيين لأنه يُشك بأنهم قد يضاجعونها ولنسبب ذاته يجب أن لا تبقى معهم أنثى بمفردها، لأنه يُشك بأنهم قد يتطاولون عليها بالفعل القبيح؛ ولا يجلس معهم ذكر بمفرده، لأنه يشك بأنهم قد يسفكون دمه.

الغمارا

هنالك تناقض في الأمر التالي: يمكن لواحدنا أن يشتري منهم حيواناً لتقديمه كقربان دون خوف من أنه كان يستعمل لاقتراف جريمة[1] أو كان مفردا لأحد الأوثان، أو كان هو ذاته معبوداً، والحقيقة يبدو لنا الآن أنه يجب أن لا نخاف من أنها قد تكون مفردة أو معبودة، فهم لن يبيعوها، في مثل هذه الحالة. لكن لماذا لا نخشى علاقة الحيوان بجريمة، ولا نشك به؟ قال ح. تحليفا باسم ح. شيلا ب. ابينا، مستشهداً برابه: نحن لا نشك بالوثني، مع ماشيته، لأنه يرى أن نظام الإقتصادي يقتضي أنه يجب عدم ا استئصال ماشيته. لكن لا يمكن تطبيق هذا إلا على الإناث؛ فماذا بشأن الذكور؟ قال ح. كاهانا: يمكن تطبيق السبب ذاته هنا، أيضا، فالماشية تصبح هزيلة من مثل هذا

---

[1] الحديث هنا عن علاقة جنسية مع الحيوان.

الاستعمال. لكن لماذا يجب أن لا نضع أنـاث الماشـية في الخانات التـي تديرهـا الإناث؟ قـال عقـواب. حمـا: لأن الوثنيـين معتـادون على زيارة نسـاء جيرانهـم، وإذا حـدث ولم يجد الزائـر المضيفـة، فقـد يستبدلها بالماشـية. وعـلى سـؤال العـالم: مـا هـو التشريـع الخـاص بالدواجـن؟ قـال ح. يهودا باسـم صموئيل، مستشـهداً بح. حنانيا: لقد رايت وثنية اشـترى إوزة مـن السـوق، فضاجعهـا، ثـم قطعها، فشـواها، وأكلها، وقـال إرميا من دفته أنه شـهد واقعة مع عربي.

قـال رابينـا: ليس هنالـك تناقض بين البورايتـا، التي لا تولي الشـكوك اهتماماً، والمشـنا، التـي تهتـم بهـا، فالمشـنا تتحدث عـن البدايـة، وتفـرض التحريـم، والبورايتـا تتحدث عن حالـة انتهـت للتـو، حيـث لا يشـكّل أساسـا كافيـاً للتحريـم. وأنـى لنـا أن نعـرف أن هذا الفـرق هـام؟ مـن مشـنا تقول أنـه إذا ألقـى وثنـي القبض عـلى امـرأة في قضية مدنيـة فهي مباحـة لزوجهـا، لكنها محرمـة إذا كانت القضيـة جنائيـة. إذن، تحرم مشـناؤنا جلوس المرأة بمفردهـا مـع وثنـي، لكـن إذا حـدث ذلك، يسـمح لهـا بالعـودة (إذن، ثمة فرق بـين بداية فعـل وفعـل مكتمـل). لكـن ربما يكون سـبب السـماح بعودتها لزوجهـا إذا ألقـي القبض عليهـا في قضيـة مدنيـة، هوخـوف الوثنـي مـن لمسـها كـي لا يفقـد نقـوده؟ يبـدو أن ذلك صحيحـا، حسـب مـا يوضـح المقطـع التـالي: أما بسـبب القضيـة الجنائيـة، فلا يسـمح لها؛ ولا يضاف شيء إلى هذه المناقشـة. قال ح. بدات: تفسـير الاختلاف بين مشـنائنا والبورايتا، هـو: إن الأولى هـي بحسـب ح. اليعيـزر صاحـب مشـنا (مقطـع 2: 1)، والبورايتـا هـي بحسـب الحاخامـين، فـالأول يـرى، أنـه يجـب عـدم شراء البقـرة الصهبـاء مـن الوثنـي، والآخـرون يـرون، أنـه يمكـن شراؤهـا، لكـن ربـما يوجـد سـبب آخـر، كـما قال شـيلا في تفسـيره، إن السـبب الـذي اعتمـده ح. اليعيـزر هوالآيـة التاليـة [عـد 2:19]: «مُـر بنـي إسرائيـل أن ياتـوك ببقـرة صهبـاء تامـة»، التي تعنـي أن بني إسرائيـل هم الذين سـيأتونك بهـا، وليـس الأمـم الأخـرى؟ لكن هذا سـبب نـادر، وذلـك بالاعتماد عـلى المقطـع التالي: «وهكـذا أفـرد العـازر كل القرابـين التي اشـتروها من الوثنيـين». وهي آيـة لا ينطبق عليها السـبب السـابق، ولا يمكـن اسـتعمال تلـك العبارة فيـما يخص هـذه القرابين. لكـن ربما أن

الحاخامين يختلفون مع ح. اليعيزر بخصوص البقرة الصهباء بسبب قيمتها العظيمة، حيث لا يرغب الوثنيون بفقدانها؛ لكن هل هم متفقون مع ح. اليعيزر، بشأن القرابين الأخرى، لا، فأولاً هنالك بورايتا، تقول: يمكن لواحدنا أن يشتري منهم ماشية للقرابين، الأمر الذي لا يتفق مع الحاخامين، ولا مع ح. اليعيزر؟ وثانياً، يوجد قول صريح: أجاب الحاخامون ح. اليعيزر من [اش 7:60]: «كل غنم قيدار.. على مذبح رضاي». لكن أليس «الشك» حقا هو سبب عبارة ح. اليعيزر؛ أليس هنالك بورايتا، تقول: ثم قال الحكماء لإليعيزر، نعرف حالة تم فيها شراء بقرة صهباء من وثني اسمه داما أورميص، فأجاب: اليس هذا بدليل، لأن الإسرائيليين كانوا يراقبونها منذ خلقت؟ إن السبب الذي اعتمده ح. اليعيزر هو كلا الأمرين: العبارة الخاصة بالبقرة الصهباء المذكورة آنفا، و«الشك»، أيضا.

كان ح. آمي وح. اسحق من نفحا جالسين على شرفة الأخير. فبدأ أحدهما بالمقطع الأخير المذكور آنفاً، «وهكذا أفرد ح. اليعيزر كل القرابين»[1] الخ، الذي استشهد عليه الآخر بما أجاب به زملاؤه، من الآية المذكورة آنفا، «كل غنم قيدار»، إلخ، فأجاب ح اليعيزر: ليس هذا بدليل أيضاً، لأن الأمم التي تشير إليها الآية المذكورة: ستهتدي كلها في المستقبل. واستدل ح. يوسف على هذا من [صف 3: 9]: «لأني حينئذ أجعل للشعوب شفة نقية، ليدعوا جميعاً باسم الرب». وعلى اعتراض أباي ،

القائل: قد يكون ذلك يعني أنهم سيتوبون عن الوثنية فقط؟ أجاب ح. يوسف: إن الآية تنتهي، كما يلي: «وليعبدوه كتفة إلى كتف». هذا ما علم ب ح. بابا. لكن ح. زبيد يعكس مجريات حديث أباي ح. يوسف، مضيفاً أن سزارهما استشهد بآية صفنيا.

مكتوب [1 صم 6: 12]: «فتوجهت البقرتان رأساً،» الخ. ما الذي تعنيه هذه العبارة؟ قال ح. يوحنان باسم ح، مئير: لقد غنتا أغنية. وقال ح. زوتراب. طوبيا، باسم رابه: وجّهتا وجهيهما كي تريا تابوت العهد، وغنتا أغنية. وما هي الأغنية؟ قال

---

[1] لا توجد في الآية كلمة حاخام.

ح. يوحنان باسم ح. مئير [خر 15: 1]: «حينئذ أنشد موسى،» الخ. وقال ح. يوحنان [اش 4:12]: «وتقولون في ذلك اليوم، إحمدوا الرب وادعوا باسمه»، الخ. وقال ح. شمعون به لاكيش [مز 98: 1–2]: [انشدوا للرب نشيد جديداً، فإنه صنع العجائب. الخلاص بيمينه، بذراعه القدوسة. كشف الرب خلاصه، لعيون الأمم كشف بره ». وقال ح. إلعازر [مز 1:99]: «الرب ملك،» الخ. وح. صموئيل ب. نحماني [مز 93: 1]؛ وقال ح. اسحق ب. نفحا: أنشد أنشد، يا تابوت العهد، منطلقا في رحلة عظيمة مزيناً بالحلي الذهبية الموجودة في القصر العظيم، مزخرفا بأجمل الحلي. كان ح. آشي يعلّم ما قاله ح. اسحق بشأن [عد 10: 35]: «وكان موسى، عند رحيل التابوت، يقول » إلخ. وماذا قال إسرائيل؟ ما قاله ح. اسحق سابقاً: مكتوب [يش 13:10]: «فوقفت الشمس... مكتوباً في سفريا شار». وما هو سفر ياشار؟ قال ح. حباب. آبا باسم ح. يوحنان: هو السفر الذي كتبت فيه مواليد إبراهيم، اسحق، ويعقوب، الذين يُسمون يوشاريم (مستقيمين)، بحسب ما هو مكتوب [عد 10:23]: «ولتمت نفسي موت المستقيمين».

ويمكن أن نجد إشارة في [تك 19:48]: «ويكون نسله جمهور أمم» حدث هذا عندما أوقف يشوع «الشمس(1)» [يش 13:10]: «فوقفت الشمس في كبد السماء، وأبطأت عن الغروب نحو يوم كامل». كم ساعة؟ قال يهوشوا ب. ليفي: أربع وعشرون، كانت تسير ستاً وتقف ستاً، تسير ستاً، وتقف ستاً، أربع مرات؛ قال ح. إلعازر: ست وثلاثون، كانت تسير ستاً، وتقف إثنتي عشرة، الخ؛ قال صموئيل ب. نحمان: ثمان وأربعون، كانت تسير ستاً، وتقف اثنتي عشرة، تسير ستاً، وتقف أربعة وعشرين، ويقول آخرون، أن المذكورين سابقاً اختلفوا في الساعات المضافة ذلك اليوم، ثمة بورايتا، تقول: كا وقفت الشمس ليشوع، وقفت لموسى أيضا الخ. فظهر اعتراض من [يش 14:10]: «ولم يكن مثل ذلك اليوم قبله ولا بعده»؟ لكن إذا شئتم، وقفت

---

(1) كانوا يعتقدون سابقة أن الشمس تدور حول الأرض.

الشمس زمن موسى ساعات قليلة، ويمكن القول أنه زمن موسى لم تُذكر حجاره البرد [يش 11:10].

مكتوب [2 صم 1: 18]: «هي قصيدة القوس المكتوبة في سفر ياشار» (ماذا تعني يا شار؟ قال ح. حيي ب. آبا باسم ح. يوحنان: «التكوين» كا قيل سابقاً)، وأين الإشارة إلى ذلك؟ [تك 8:49]: «يدك على رقبة أعدائك». وما هو السلاح الذي تحتاجه اليد للرقبة؟ القوس. لكن ح. إلعازر يؤكد أن سفر ياشار يعني التثنية. ولماذا سمي ياشار؟ لأنه مكتوب هناك

[6: 18]: «واصنع القويم (ياشار) والصالح في عيني الرب». وأين هي الإشارة إلى ذلك؟ [7:33]: «دع القوة في يديه ». وما هو السلاح الذي تحتاجه اليدان؟ القوس. قال ح. صموئيل ب. نحماني: إنه سفر القضاة حيث نجد [6:17]: «فكان كل واحد يعمل ما يحسن (ياشار) في عينيه».

واين هي الإشارة؟ [3: 2]: «لتعلم الحرب». وأي سلاح يحتاجه التعليم؟ القوس[1].

يجب أن لا تجلس المرأة بمفردها» الخ. دعونا ننظر في حيثيات المسألة؟ إذا كان ذلك يعني أن لا تجلس بمفردها مع وثني واحد، فهل يسمح أن تجلس بالتالي مع إسرائيلي؟ أليس هنالك مشنا، تقول: على المرء أن لا يجلس بمفرده مع إمرأتين؟ وإذا كان ذلك يعني أن لا تجلس حتى مع ثلاثة منهم، فهل هنالك ما يسمح بأن تجلس مع ثلاثة إسرائيليين فاسقين؟ ألا توجد مشنا، تقول: يمكن للمرأة الجلوس مع شخصين؟ قال ح. يهودا، باسم صموئيل: شريطة أن يكونا من الأخيار، أما إذا كانا فاسقين فلا يحق لها ذلك، حتى لو كانوا عشرة، فقد حدث وتأذت امرأة كانت مع عشرة بمفردها والأمر يعني حتى لو كانت معه زوجته. فبالنسبة للإسرائيلي، زوجته تصونه، لكن هذا لا ينطبق على حالة الوثني. ولماذا لم يتم التحدث عن سفك الدماء؟ قال ح. إرميا:

---

(1) تذكر الدراسات اللاهوتية الحديثة أن «سفر ياشار» مفقود بالكامل.

الحديث هنا هو عن امرأة محترمة سيخشون قتلها. لكن ح. ادي يؤكد أنه لا يوجد خوف من سفك الدماء، بالنسبة لأية إمرأة لأن أسلحتها عادة ما تكون معها (فهم يأذونها، لكنهم لا يقتلونها). وما هو الفرق؟ يريح. إرميا، أنه إذا كانت المرأة محترمة من قبل الحكومة، إنها ليس من زملائها، فلا يوجد داع للخوف عندئذ سفك الدماء، بل من الأذية في حين يرى ح. ادي أن الشيء ذاته ينطبق على أية إمرأة. وثمة بورايتا منسجمة مع ح، ادي، وتقول: على المرأة أن لا تجلس بمفردها مع الوثنيين، رغم أن سلاحها يكون معها عادة، لأنه يُشك بأنهم قد يأذونها.

«على المرء أن لا يجلس بمفرده»، الخ. تقول تعاليم الحاخامين: إذا حدث وكان إسرائيلي مسافراً، وكان برفقة وثني، فيجب أن يتدبر أمره بحيث يكون الوثني بجانب يده اليمنى. لكن إسمعيل ب. ح. يوحنان ب. بروكا، قال: إذا كان الوثني يحمل سيف، يجب على الإسرائيلي تدبر أمره بحيث يكون الوثني إلى جهته اليمنى، وإذا كانت معه عصا، إلى جهته اليسرى (فيسهل على الإسرائيلي بالتالي حماية نفسه). أما إذا توجب عليهما الصعود أو النزول، فيجب أن لا يكون الإسرائيلي عند السفح والوثني على القمة، بل العكس. وعلى الإسرائيلي أن لا ينحني في حضور وثني، حشية أن يكسر الوثني جمجته. وإذا ما سأله وثني إلى أين هو ذاهب، يجب أن يطيل له المسافة، كما فعل أبونا يعقوب مع عيسو الشرير [تك 14:33]: «حتى أصل إلى سيدي في سعير». وفي [تك 17:33]، نقرأ: «ورحل يعقوب إلى سكوت» (التي كانت أقرب من سعير)، وحدث أن التقى تلامذة ح. أكيبا لصوصاً، حين كانوا مسافرين، فسألوهم: إلى أين أنتم ذاهبون؟ أجابوا إلى أخاو. لكنهم افترقوا عنهم، عندما وصلوا إلى مدينة خزيب. فسألهم اللصوص عندئذ، تلامذة من أنتم؟ أجابوا، أكيبا. على ذلك رد اللصوص، يا لحسن حظ أكايبا بتلاميذه، الذين يحرصون على أن لايؤذيهم اللصوص. وكان ح، مناحي في طريقه إلى مدينة تورتا حين التقى بعض اللصوص الذين سألوه إلى أين أنت ذاهب؟ فقال، إلى بومباديتا. وحين وصلوا إلى تورتا، افترق عنهم. قالوا، لابد أنك تلميذ يهودا المخادع. فأجابهم على ذلك بقوله، هل تعرفونه (ح. يهودا) حتى تجرؤوا

على دعوته مخادعاً؟ اللعنة عليكم. وعمل اللصوص بعدها في اللصوصية اثنتين وثلاثين سنة، دون أي نجاح، فأجبروا بالتالي عندئذ على المجيء إلى ح. مناحي طالبين منهم أن يحلهم من اللعنة. لكن أحدهم، الذي كان حائكاً، لم يبالِ في المجيء وطلب الحل، فالتهمه أسد في نهاية الأمر. تعالوا وانظروا الفرق بين لصوص بابل، وسارقي فلسطين (مدح الأخيرون التلاميذ الذين افترقوا عنهم، في حين وبخهم الأولون).

المشنا الثانية :

يجب أن لا تتعهد ابنة الإسرائيلي وثنياً، لأنها تتعهد شخصاً للوثنية، لكن يمكن للوثنية أن تتعهد إسرائيلياً. وينطبق الشيء ذاته على مسألة الرضاع؛ فعلى الإسرائيلية أن لا ترضع ابن وثنية، بينما يمكن للأخيرة، أن ترضع إسرائيلية، إذا كانت تحت سيطرة الأولى.

الغمارا

تقول تعاليم الحاخامين: على واحدتنا أن لا تتعهد وثنياً، لأنها تربي شخصاً للوثنية، ويجب أن لا تتعهد الوثنية إسرائيلياً، لأنه يشك بأنهم قد يسفكون دمه؛ هذا ما قاله ح. مئير، لكن الحكماء، يقولون: الحالة الأخيرة مباحة، في حضور آخرين، إنما ليس حين تكون وحدها في مكان الرعاية. مع ذلك، فح. مئير لا يسمح بهذا لأنها قد تضع يدها على جمجمة الطفل وتقتله، ولا يلاحظ الذين بقربها ذلك. فقد حدث وأن وبخت إمرأة وثنية زميلة لها بأنها متعهدة يهود وإبنة متعهدة يهود، فأجابت: لا يكفي الضرر الذي سببته لليهود بإنقاص عددهم، وقتل أطفالهم عن، ولادتهم، فسوف أريق دماءهم كالمياه. لكن الحاخامين أكدوا أن هذا ليس بذي شأن، لأنها كانت تتباهى فحسب.

«على الإسرائيلية أن لا ترضع» الخ. تقول تعاليم الحاخامين: على واحدتنا أن لا ترضع طفلا وثنياً، لأنها تربي شخص للوثنية؛ ويجب أيضا أن لا يرضع الطفل اليهودي

من امرأة وثنية، لأنه يشك بأنها قد تقتله، كان هذا رأي ح. مئير. لكن الحاخامين يقولون أنه يمكن للأخيرة أن تفعل ذلك بحضور آخرين، إنما ليس حين تكون وحدها مع الطفل. مع ذلك، يؤكد ح. مئير أنه حتى في وجود آخرين، يمكنها أن تدهن ثديها بالسم وتقتل الطفل، دون أن يلحظ الآخرون ذلك.

ظهر تناقض مما يلي: يمكن اليهودية أن تتعهد وثنياً بالأجرة إنما ليس بالمجان؟ قال ح. يوسف: يباح ذلك بالأجرة، بهدف تجنب العداوة.

تقول تعاليم الحاخامين: يمكن لإسرائيلي أن يختن ابن وثني بغرض الهداية، إنما ليس بغرض العلاج، ويجب أن لا يختن وثني إسرائيلياً لأنه يُشك بأنه قد يقتله. رغم هذا، يؤكد الحاخامون أنه يمكن للأخير فعل ذلك في حضور إسرائيليين، إنما ليس حين يكون وحده مع الطفل. هل يعتقد مئير فعلاً أنه يجب أن لا يختن وثني إسرائيلياً؟ أليس هنالك بورايتا، تقول: المدينة التي لا يوجد فيها طبيب يهودي إنما سامري ووثني، لا يختن السامري بل الوثني؛ كان هذا رأي ح. مئير. لكن ح. يهودا يؤكد العكس، أي أن السامري هو الذي يجب أن يختن؟ إعكس الأسماء في البورايتا السابقة، لكن كيف يمكنك القول أن ح. يهودا يسمح أن يقوم وثني بالختان؟ أليس هنالك بورايتا، تقول: أنّى لنا أن نعرف أن الختان الذي يقوم به وثني غير شرعي؟ (التي تعني أنت وليس الوثني). إذن، فالأسماء في البورايتا السابقة ترد بشكل صحيح، ولا يجب عكسها، فهي تتحدث عن طبيب معترف به، لن يقضي على سمعته بإيذاء إسرائيلي، فقد قال ح. ديمي، حين أتي من فلسطين، باسم ح. يوحنان: يمكن أن نثق بالطبيب الوثني المعترف به كي يقوم بكل شيء لليهودي. لكن هل يمكن القول أن ح. يهودا يسمح للسامري بختان إسرائيلي؟ أليس هنالك بورايتا، تقول: يمكن للإسرائيلي أن يختن وثنياً، لكن يجب أن لا يختن سامري إسرائيلياً، لأنه يفعل ذلك باسم وثنه في جبل جرزيم. فقال له ح. يوسي: حيث نكتشف أنه لا بد أن يتم الختان باسم السماء، إلخ. (إذن، نفهم من ذلك أن ح. يهودا لا يسمح للسامري بالختان). لذلك، يجب القول أن الأسماء في

البورايتا محط التساؤل لا بد من عكسها، فتناقض إحدى عبارات ح. يهودا مع الأخرى لا يطرح مشكلة، فح، يهودا في البورايتا المتناقضة هوح. يهودا الرئيس الذي سمعناه يقول في موضع آخر ذات ما علمت به البورايتا.

قالت التعاليم: أنّى لنا أن نعرف أن الختان الذي يقوم به الوثني غير شرعي؟ قال داروب. بابا باسم رابه: من الآية السابقة [تك 9:17]؛ ويؤكد ح. يوحنان ذلك من [تك 3:17]. وما الفرق بينهما؟ يرى رابه أنه لا يحق لإمرأة ختان ولدها، بينما يقول ح. يوحنان أن ذلك ممكن. لكن أليس هنالك من يرى أن المرأة غير مأمورة بالختان، في حين ورد في [خر 4: 25]: «فأخذت صفّورة صّوانة» إلخ.؟ حسن لقد فعلت ذلك عبر رسول، أو إذا شئتم، يمكن القول أنها بدأت العمل وأنهاه موسى.

المشنا الثالثة

يمكن لواحدنا الإفادة من خدماتهم (الوثنيون) لعلاج أملاكه الخاصة، إنما ليس لعلاج جسده. مع ذلك، يحرم قص الشعر على أيديهم اينما كان؛ كان هذا رأي ح. مئير. لكن الحكماء يؤكدون: يمكن لواحدنا أن يفعل ذلك في مكان عام، إنما ليس حين يكونان وحدهما.

الغمارا

ما الذي يعنيه تعبيريّ أملاك خاصة وجسد؟ مثالنا على الأول هو ماشيته، والجسد يعني الكائن البشري. وهذا ما قاله ح. يهودا: يجب أن لا نعتمد منهم أي عيب، حتى لو كان علامة النزف. قال ح. حسدا باسم ح. عقبا: لكن إذا قال الوثني هذا الدواء جيد، وهذا الدواء سيء، يمكن العمل بنصيحته، لأن الوثني سيعتقد: بما أنه سألني، فسوف يسأل غيري أيضا، فهل أقدم له نصيحة خاطئة، فأصبح موضع السخرية. قال

رابها، ويحسب آخرين، ح. حسدا، باسم يوحنان: إذا كان ثمة شك بأن المريض ربما يشفى وربما يموت، فيجب أن لا يعالجه الوثني، لكن إذا تأكدنا أنه سيموت، يسمح له بذلك إنما لماذا نخلق سبباً للخوف، من أنه قد يعجّل بموته؟ يجب أن لا نأخذ هذا بعين الاعتبار. وأنّى لنا أن نعرف ذلك؟ من [2 مل 7: 4]: «وإن قلنا ندخل المدينة، ففي المدنية مجاعة، فنموت هناك»؛ فهم لم يأخذوا بعين الإعتبار أنهم إذا وقعوا بيد العدو، سوف يقتلون مباشرة. ظهر اعتراض من التالي: يجب أن لا نتعاطي مع المينيم ولا أن نتعالج على أيديهم، حتى لو لتأخير الموت لبضع ساعات.

فقد حدث أن بن داما، ابن أخت اسمعيل، لدغته حية، فجاء يعقوب[1]، من قرية سخانيا، لمعالجته باسم يسوع، لكن ح. اسمعيل لم يسمح بذلك. فقال له المريض: اسمعيل، يا أخي، دعه يعالجني وسوف أقدم لك دليلا من الكتاب المقدس أن هذا مباح. لكن ما إن أنهى كلامه حتى زهقت روحه، فصاح ح. اسمعيل: طوبى لك يابن داما، فقد كان جسدك ظاهراً، وغادرت روحك بطهارة؛ فأنت لم تنتهك قرار زملائك، الذين يقولون [جا 10:8]: «إن من ينقض سياجاً تلدغه حية».

بالنسبة للمينية الوضع مختلف، فهي جذابة «وتغوي الناس على اتباعها». لكن ماذا كان على بن داما أن يقول؟ [لا 18:5]: «ويحيا بها» إنما ليس يموت بها. مع ذلك، يؤكد ح. اسمعيل أن هذا مسموح سراً فقط، وليس علانية؛ فالبورايتا التالية تعلمنا قائلة: اعتاد ح. اسمعيل أن يقول: أنى لنا أن نعرف أنه إذا طلب إلينا عبادة الأوثان، تحت تهديد القتل، يمكننا عبادتها وتفادي القتل؟ من الآية السابقة، أي، «يحيا» إلخ، لكن كي لا نقول إنه بامكاننا فعل ذلك علنياً، كُتب [لا 22:2]: «ولا يدنسوا اسمي القدوس».

قال رابا ب. ب. حنا باسم ح. يوحنان: يجب أن لا يعالجوا جرحاً داخل الجسد.

---

(1) يكثر الحديث في التلمود عن يعقوب «المين» (الكافر)، الذي يتضح هنا تماماً أنه مسيحي. هو يعقوب والبار الذي ترأس كنيسة القدس في العصر الرسولي. وكان يأمل بادخال اليهود في ديانة المسيح، فقتل عام 62 م.

لكن ح. يوحنان، حين عانى من الاسقربوط، ذهب إلى امرأة في روما لمعالجته. إنما كيف فعل ح. يوحنان ذلك؟ الأمر يختلف بالنسبة لرجل شهير مثل ح. يوحنان، لأنهم يخشون أذيته. لكن، ألم يكن ح. أبوهو رجلاً شهيراً، ولولا ح. آمي وح. آسي، اللذان عالجا كتفه بالكي لإخراج السم، الذي حضره يعقوب المين ووضعه عليه، لكان مات؟ مع ذلك، يختلف الأمر بالنسبة ل ح. يوحنان، فهو ذاته طبيب معترف به. لكن ألم يكن ح. أبوهو طبيباً معترفاً به أيضا؟ بما أن الأخير كان محترماً جداً من قبل الحكومة، وكان يزعج المينيم كثيرا بنقاشاته المتكررة، فقد صمم (يعقوب المين) أن يفعل به ما فعل شمشون [قض 3:16]: «لتمت نفسي مع الفلسطينيين».

قال صموئيل: الجرح المفتوح (جرح السيف) خطر، ويمكن لواحدنا انتهاك حرمة السبت بهدف معالجته. أما دواء إيقاف النزيف فهو، ألوان من الرشاد المخلوطة بالخل، يتناول منها المريض، قال ح. صفرا: الإنتابا (الدمّلة؟) هي نذير شؤم من ملاك الموت. وكيف تعالج؟ بوضع السذاب (نبات) مع العسل عليها أو الفجل مع الخمر القوية. واثناء تحضير هذه الأدوية، نضع على القرح عنب أبيض أو أحمر، وفق ما يكون القرح أبيض أو أحمر. وما هو دواء الورم؟ اضربه بأصابعك ستين مرة، ثم افتحه بشق عرضاني. أما إذا كان على رأس الورم بقعة بيضاء، فكل ما سبق غير ضروري، لأنه لا يكون خطر عندئذ.

عانى ح. يعقوب من ألم في بطنه، فنصحه ح. آمي، وقال آخرون أنه ح. آسي، بأن يأخذ سبع حبات حمراء توجد عادة في المغسل، لوضعها في قبة القميص الكتانية، فيربطها بحبل مصنوع من جلد الماشية، ثم يغمسه في قار أبيض ويحرقه، ويضع بعدها الرماد على المكان المتقرح، فيشفى. وأثناء التحضير، يمكنه استخدام بزور العليق. لكن هذا الدواء ليس فعالاً إلا في حالة الآلام الداخلية، أما بالنسبة لآلام البطن الداخلية فادهن مكان التقرح بشحم معزة لم تنجب بعد، أو إحرق ثلاث ورقات بقطين مجففة واستخدم رمادها؛ كذلك يمكن وضع ديدان اللوز أو زيت الزيتون مع الشمع، على

الكتان في الصيف، وعلى القطن في الشتاء.

عانى ح. أبوهو مرة من ألم في أذنه، فنصحه ح. يوحنان، وقال آخرون أنه قيل له في المجمع، وهو ما سمعه مؤخراً أيضاً ح. أباي من أمه، أن الأعضاء التناسلية لم تخلق إلا لمعالجة ألم الأذن. وعلى نحو مشابه قال رابا: لقد أخبرني الطبيب مينيومي أن كل السوائل مضرة بالأذن، عدا الماء من الأعضاء التناسلية. إذن، تؤخذ كلية خروف ليس عليه صوف، وتقّطع عرضانياً، وتوضع على فحم مشتعل ثم يُجمع الماء الذي سيبدأ عندئذ بالتدفق. يحقن هذا الماء داخل الأذنين، حين لا يكون حاراً جداً ولا بارد جدا. أو يمكن فرك الأذنين بشحم منصهر من خنفس كبير. ثمة دواء جيد آخر لآلام الأذنين، هو التالي: إملا الأذن المريضة بزيت الزيتون، ثم إصنع من قشة قمح سبع فتائل، واربط بها قشرة ثوم بشعرة ماشية؛ أشعل هذه الفتائل وضعها في زيت الزيتون داخل الأذن، واحرص طبعاً على أن لا تحرق المريض، وكلما احترقت فتيلة حتى النهاية، ضع الأخرى، إلخ، حتى يتوقف المرض. كذلك أيضا، تفيد سبع فتلات، إذا غمست في زيت بذور القش (؟)، لكن علينا في هذه الحالة الإنتباه للريح. ثمة دواء آخر يفيد هنا أيضا؛ ضع في الأذن قطن مصبوغاً لم يستعمل سابقاً، ثم ضع الأذن على النار، مع أخذ الحيطة بشأن الريح. ننصح أيضاً بهذا الدواء: خذ اسلاً مقطوعاً منذ مئة سنة، واملأه بالملح المعدني، واشعله ثم انثر رماده في الأذنين. ويجب الملاحظة أيضا أنه من أجل الأذن التي تفرز سوائلا، يجب أن تكون الأدوية جافة، ومن أجل الأذن الجافة المؤلمة، يجب أن تكون الأدوية رطبة.

قال رابها ب. زوترا باسم حنانيا: يسمح بمعالجة الأذنين يوم السبت، وأضاف ح. صموئيل ب. يهودا: شريطة أن يتم ذلك باليد وليس بالدواء لكن آخرين قالوا بأن العكس هو المسموح، أي، معالجة الأذنين يوم السبت بوساطة الدواء وليس باليدين، لأنه يخشى أن تسبب اليد جروحاً. قال ح. زوترا ب. طوبيا باسم رابه: يسمح لمن يخشى أن يفقد عينه بعلاجها يوم السبت. لكن يفهم من هذا أن العلاج غير مسموح

إلا إذا حضر الدواء قبل يوم السبت، إنما تحضيره او حمله يوم السبت في وسائط النقل فغير مسموح بها. بعد هذا قال أحد الحاخامين، ويدعى ح. يعقوب: لقد سمعت من ح. يهودا أنه يسمح في الظروف المذكورة بتحضير الدواء يوم السبت وحمله في وسائط النقل.

سمح ح. يهودا بعلاج أمراض العين يوم السبت، فقال ح. صموئيل يهودا عندئذ: من سيصغي إلى ح. هودا الذي ينتهك بذلك حرمة السبت؟ لكن حدث وأن أصيب هو ذاته بتقرح في العينين، فأرسل إليه هو ذاته (ح. يهودا) يستشيره ما إذا كان يسمح له (بعلاجها يوم السبت) أم لا؟ وجاء الرد كما يلي: يسمح للجميع، إلاك (لأنك نقمت على قراري)؛ تعتقدون أن ذلك كان رأيي الخاص؟ لا؛ فقد التهبت عين خادمة المعلم صموئيل يوم السبت، فبكت طيلة اليوم دون أن ينتبه إليها أحد، وفي الصباح خرجت عينها من محجرها، فقال عندئذ المعلم صموئيل، في عظته: يسمح للمرء بمعالجة أمراض العين إذا كان مهدد بفقدان عينه، لماذا؟ لأن أعصاب النظر تابعة للقلب.

أي أنواع من أمراض العيون يسمح بمعالجتها يوم السبت؟ قال ح. يودا: العين المفرزة للسوائل، العين المجروحة، العين المغطاة بالدم، والعين الملتهبة. لكن لا يسمح باستخدام الدواء يوم السبت عند بداية المرض أو خلال تحسنه، كذلك لا يسمح يوم السبت باستخدام دواء لشحذ البصر.

قال ح. يهودا: من الأمور الخطرة، لسعة الدبور، ووخزات الشوك، إذا انتفخت الجروح التي تسببها، ومثلها أيضا أمراض العين التي ترافقها الحمى. إذن، يجب تخفيض درجة الحرارة باستخدام الفجل، بينما يتم التخلص من الحرارة المنخفضة باستخدام فجل البحر؛ واستخدام أحدهما محلّ الآخر، يؤدي إلى أمور خطرة. يجب معالجة لسعة السحلية باستخدام أدوية دافئة، بينما تعالج لسعة الدبور باستخدام أدوية باردة، وعكس الأدوية، باستخدام واحد محل الأخر، يؤدي هنا أيضا إلى أمور خطرة كذلك ننصح باستخدام الأدوية الحارة لوخزات الشوك والباردة للجلد المتشقق؛

وعكسها خطر.

إن من ينزف دمه يجب أن لا يأكل اللوز، ولا يجلس بجانب النار. ومن تكون عيناه مريضتين، يجب أن لا يدع دمه ينزف، لأن هذا خطر. وعلينا بعد أكل السمك أن نبقى يومين قبل أن ندع دمنا ينزف؛ وبعد نزف الدم، يجب أن لا نأكل السمك ليومين. كما أن السمك في اليوم الثالث للنزف مؤذ.

تقول تعاليم الحاخامين: بعد نزيف الدم يجب أن لا نأكل الحليب، البصل، واللوز، أما إذا استهتر أحدنا وأكل شيئا منها، فعليه، كما يقول أباي، أن يشرب قليلاً من الخمر الممزوجة بالخل. لكن، في هذه الحالة عليه أن لا يقضي حاجته خارج المدينة، خاصة من جهة الشرق، لأنه يجب أن لاتصل الرائحة المزعجة إلى المدينة (التي تحملها الريح الشرقية).

قال ح. يهوشواب. ليفي: يسمح بمعالجة الأونكلي يوم السبت. وما هو الأونكلي؟ قال ح. آبا: إنه ستوماخوس القلب (أو صمام القلب اللبي، الذي يدعى نبلا). وكيف يعالج هذا المرض؟ بمرهم محضر من الكمون، الصابون، نباتات الفصيلة الشفوية (السرخس)، الآفستين، زهرشجر الأرز، والزوفا. تُحل هذه المواد جميعاً في الخمر، المفيدة للقلب، ودليلكم من [مز 104:15]: «خمر تفرح قلب الإنسان». لمعالجة غازات (ماخ) البطن، استعمل الدواء ذاته، إنما حله في الماء، ودليلكم من [تك 4: 1]: «وريح (ماخ) الرب ترفرف فوق المياه»[1] ولمعالجة الرحم استخدم المواد السابقة بعد حلها في الجعة، ودليلكم من [تك 24: 15]: «وجرتها (كوداه) على كتفها».

من الأعشاب السابقة الذكر، حضرح. آحاب. رابا، مسحوقاً كان يجعل منه حفنة ضئيلة ويشربها. واعتادح. آشا أن يحضر مساحيق من كل هذه الأعشاب، ويشرب منها، قال ح. بابا: لقد جربت كل ذلك دون فائدة حتى نصحني تاجر عربي بأن أملأ

---

(1) الآية في النص العربي: «وروح الله يرفرف على وجه المياه». ويمكن تفسير الروح هنا بالعاصفة أو الريح. را: [مز 104:30].

جرة جديدة بالماء، واضع فيها ملعقة عسل، واتركها ليلة في الهواء الطلق، ثم أشربها في صباح اليوم التالي، وقد فعلت ذلك، فاستفدت حقاً.

علّم الحكماء التالي: ستة أشياء تفيد في كل الأمراض، هي: اللفت الأخضر، فجل البحر، عصير السيستين (نبات سوري) الجاف، معدة رحم (الماشية)، ولحم البقر النيء. لكن حكماء آخرين يضيفون السمك الصغير، الذي يمتلك إضافة إلى صفته الدوائية خاصة جعل المرء ولوداً ونشطاً. أيضا، هنالك عشرة أشياء تؤذي المرضى، هي: لحم الثور، الشحم، اللحم المشوي، الدجاج، البيض المشوي، اللوز، قص الشعر، الحمام، الجبن، والكبد. ويضيف آخرون أيضا الجوز والقرع.

علم تلاميذ ح. اسمعيل، قائلين: لماذا يدعى القرع قشوين (ثقيلاً)؟ لأنه مؤذ وثقيل على الجسد البشري مثل الخناجر.

«وقص الشعر». تقول التعاليم: إذا قص يهودي شعره عند وثني، فيجب أن ينظر إلى المرآة (فيخاف الوثني من قتله).. أما إذا قص إسرائيلي شعر وثني، فيجب أن يقف عن القص، حالما يصل إلى محيط شعره، الذي عادة ما يكون هدف عبادته لوثنه. قال المعلم: إذا قص إسرائيلي شعره عند وثني يجب أن ينظر في المرآة. دعونا نفهم حقيقة الأمر: إذا كان قص الشعر على الملأ فما هي فائدة المرآة، وإذا كانا وحدهما، فما هي أيضاً فائدة المرآة (إذا أراد الوثني قتله فجأة)؟ الأمر يعني أن يكونا وحدهما؛ وما دام لديه مرآة في محله، فسوف يبدو المحل محترماً، ولا داعي إذن للخوف من القتل.

اعتاد ح. حنا ب. بيزنا أن يقص شعره عند أحد الوثنيين في شارع من شوارع نهارديا الخلفية. ومرة قال له الوثني، حنا، حنا، رقبتك جيلة للقص قال: سيكون هذا عقابي لأني لم أتبع قرار ح. مثير. (تقول الغمارا): هل تبع بعدها قرار الحاخامين؟ لقد أجاز الحاخامون ذلك أيضا إنما أمام العموم، لا أن يكونا وحدهما. وكان يعتقد أن طرقات نهارديا الخلفية تعتبر عامة، لأن أناس كثيرين يمرون من هناك.

المشنا الرابعة :

تعتبر حاجات الوثنيين التالية محرمة، والتحريم يشمل الحصول على أية فائدة منها: الخمر، الخل، قطع خلاصة الخمر، والجلود التي تحتوي فتحات مواجه القلب. ويضيف ح. شمعون ب. غملائيل: شريطة أن تكون الفتحة مدورة، لا مستطيلة. اللحم الذي يُدخل للوثن غير محرم، لكن الخارج عنه محرم، فهو يعادل تقدمات الموتى. هذا ما قرره ح. أكيبا. علينا أن لا نختلط بالحجاج الذاهبين إلى الوثن، إنما يمكن ذلك مع العائدين منه.

يحرم الحصول على أية فائدة من أكياس الوثنيين، والاباريق التي تحتوي خمر إسرائيلي، هذا ما قاله ح مئير، لكن الحكماء يؤكدون أنها محرمة، لكن الاستفادة منها غير محرمة. تحرم أية فائدة من العنب المكبوس الذي تصنع منه الخمر، وكذلك من بزوره. هذا ما قاله ح. مئير. لكن الحاخامين يحرمون الرطب، لا الجاف. يحرم ح. مئير كل فائدة مما يصنعه الوثنيون في قرية أونيكي من زيت سمك أوجبن، إن الحكماء يقولون أن استعمالها محرم، لكن الفائدة منها غير محرمة. قال ح. يهودا: سأل ح. اسمعيل ح. يهوشوا في الطريق، أن لماذا حرم الحكماء جبنة الوثنين؟ فأجاب: لأنهم يستخدمون أنفحة الأضاحي لتخثير الحليب. قال له: أنفحة القربان المحترق أقسى من أنفحة الأضاحي، ومع ذلك أكلها كاهن، بارز جداً، نيئة. لكن الحكماء لم يسمحوا بهذا، بل لم يسمحوا بالحصول على أية فائدة منها مع ذلك فاستخدامها، حين تُعد، ليس انتهاك للشريعة أجاب ح. يهوشوا: لقد حُرمت لأنهم يخثرون الحليب بأنفحة العجول، التي قدمت كأضاحٍ للوثن. أجاب ح. اسمعيل عندئذ: إذا كان ذلك صحيحا، لماذا لا تحرم كل فائدة منها؟ لكن ح. يهوشوا لم يكن مستعد للإجابة على هذا السؤال، فلفت انتباهه إلى شيء آخر، إذ قال: اسمعيل، يا أخي، كيف تقرأ [نش 2:1]: يقبلني؟ أقرأها في صيغة المذكر. على ذلك، أجاب يهوشوا: إنها لا تقرا هكذا، فبعد هذه الآية (3) تُقرأ

بصيغة المؤنث، وهذا دليل أيضا على أن الآية الأخرى تستخدم الضمير ك بصيغة المؤنث.

الغمارا

أنى لنا أن نستنتج أن الخمر محرمة؟ قال رابا ب ابو هو: من [تث 38:32]: «تأكل شحوم ذبائحهم، وتشرب خمر سكبهم»، أي، كما أنه لا يجب الاستفادة من الذبائح، كذلك يجب أن لا نستفيد من الخمر، وأنى لنا أن نعرف أنه لا يجب أن لا نستفيد من الجمر، وأنى لنا أن نعرف أنه لا يجب الاستفادة من الذبائح؟ من [مز 106: 28] «فتعلقوا ببعل فغور، وأكلوا ذبائح الموتى»، اذن، كما أنه لا يجب الاستفادة من الموتى، كذلك يجب أن لا نستفيد من الذبائح. لكن أنى لنا أن نعرف أنه لا يجب الاستفادة من الموتى؟

من التشابه في تعبير «هناك» الذي يمكن أن نجده في [عد 1:20]: «وماتت مريم هناك» وفي [تث 4:21]: «ويكسرون هناك» فكما أنه يجب أن لا نرتجي أية فائدة في العبارة الأخيرة، كذلك هو الأمر مع الموتى أيضا لكن أنى لنا أن نعرف أن تلك حالة العجلة؟ قال تلاميذ ح. ياناي، إنه في الآية 8 من ذلك الأصحاح، مذكور: «إغفر لشعبك» الخ، ومن ذكر الذبائح مع الغفران نعرف أنه يجب أن لا نرتجي فائدة منها.

«خل – خمر»، الخ. أليس من البديهي، كون الخمر تصبح حامضة، لا يدوم تحريمها؟ قال ح. آشي: يرد هذا ليعلّمنا أنه إذا وجد خل حامض بأيدي الوثنيين، ليس من الضروري ختمه بختمين، كما تحتم الضرورة بالنسبة للخمر، والسبب هو أن الوثنيين لا يقدمون الخل للأوثان، ولا داع للخوف من أن يبدلوه، إذ يفترض أن الوثني لن يزعج نفسه ليكسر الختم من أجل ذلك. قال ح. إيلاي: لقد تعلمنا في موضع آخر أن خمر الوثنيين المطبوخة محرمة، وعلى الاعتراض القائل بأن هذا بديهي، فالطبخ لا يلغي التحريم، قال ح. آشي: انه يعني تعليمنا أن خمرنا المطبوخة تختم بختم واحد، وللسبب

السابق فهي شرعية في حيازة الوثني.

تقول تعاليم الحاخامين: تحرم خفر الوثنيين المطبوخة وألونتيتهم (خمر الزيت)؛ أما إذا كان ألونتيت إسرائيلي في عهدة وثني فهو مباح. لقد تعلمنا أثناء الحديث عن السبت الفرق بين خمر الزيت وخمر العسل(1). قال رابا وح. يوسف: لا تتأثر الخمر الممزوجة بالماء إذا ظلت مكشوفة لليلة، ولا ينطبق تحريم خمر التقدمة، على الخمر المطبوخة.

طرح العالم السؤال التالي: وماذا بشأن الخمر المطبوخة؟ هل تتأثر بالكشف(2) أم لا؟ تعالوا واسمعوا: أكد يعقوب ب. آبي أن حالة الكشف لا تنطبق على الخمر المطبوخة.

ذات مرة، مرض ح. ياناي ب. اسمعيل فعاده ح. اسمعيل ب. زيرود ومعه الحاخامون، وفي حين كانوا جالسين هناك، تساءلوا ما إذا كانت حالة الكشف تنطبق على الخمر المطبوخة، فقال لهم ح. اسمعيل ب. زيرود: قال ريش لا كيش باسم رجل عظيم، هو ح. حيي، أن حالة الكشف لا تنطبق عليها. وعلى سؤالهم المتعلق بشرعية هذه الهالاخا، أشار ح. ياناى بيده كما لو كان يقول، «علي وعلى رقبتي».

كان صموئيل وعبلات جالسين معاً، حين أُحضرت إليهما خمر مطبوخة، فنقل الأخير، الذي كان وثنياً، يده كي لا تمس الخمر فتجعلها غير شرعية. فقال له صموئيل: لقد قيل للتو إنه بالنسبة للخمر المطبوخة، يجب أن لا نفكر بالخوف من تقديمها.

كشفت خادمة ح. حيي غطاء خمر مطبوخة وجاءت تسأل سيدها، فأجابها على ذلك، بأنه قرر: لا يطبق الكشف على الخمر المطبوخة. كشف خادم ح. آدا ب. أحاياه غطاء مزيج خمر وجاء ليسأل سيده ما إذا كان ذلك شرعياً، فأجابه: لقد قُرر أن حالة الكشف لا تنطبق على الخمر الممزوجه قال ح. بابا: شريطة أن تُمزج بمياه كثيرة، لأنها إذا لم تمزج بهذا الشكل، فسوف تشرب الأفعى منها، اذن، هي تتأثر بالكشف، هل هذا

---

(1) را: التلمود البابلي، رسالة السبت.

(2) أي كشف غطاء الوعاء الذي يحوي الخمر.

صحيح؟ لقد حدث ذلك مع رابا ب. حونا، الذي كان على قارب ومعه خمر. ولاحظ مرة أن أفعى قادمة لتشرب منها، فقال لخادمه: إعم عين هذه بجعل الخمر غير ملائمة لها. فأخذ قليلا من الماء ووضعه في الخمر؛ فرجعت الأفعى عندئذ والجواب هو أن الأفعى تغامر بحياتها لتحصل على الخمر الصافية، بينما لا تفعل ذلك لأجل الخمر الممزوجة.

لكن ألم يخبرنا ح. ياناي أو بار حديا أنه، عندما كان في مدينة اخبوري، رأى الناس يشربون خمراً ممزوجة، ويضعون الباقي في جرة، ثم يغطونها بقطعة قماش، ويضعونها جانبا؛ ثم رأى أفعى تضع ماء في الجرة حتى تمتلىء، وتشرب من الخمر التي طفت على وجه الماء (اذن، تشرب الأفعى من الخمر الممزوجة). وتفسير ذلك، أنها تشرب الخمر التي تمزجها بذاتها، إنها لا تشرب الخمر التي يمزجها الآخرون. قال ح. آشي، وقال آخرون انه ح. مشاريشا: وهل يمكننا الاعتماد على الافتراضات في حالة الخطر؟ (لذلك لا يوجد فرق بين الخمر الممزوجة والخمر الصافية؛ ويجب أن لا تستخدم إذا لم تغط، خشية أن تكون أفعى قد شربت منها)، تسود الهالاخا فيما يلي: يطبق التقديم والكشف على الخمر الممزوجة، بينما لا يطبق أي منها عن المطبوخة.

كشف خادم ح. حلقيها ب. طوبي غطاء كستا تحوي ماء ونام بقربها؛ وحين جاء ليسأل سيده ما إذا يمكنه استعمال هذا الماء، أجاب: يقال أن الأفاعي تخشى الرجل النائم، شريطة أن يكون ذلك في النهار، لا الليل، (قالت الغمارا): الحقيقة أن هذا غير صحيح. فلا يوجد شيء يدعم الافتراض القائل أن الأفاعي تخشى الإنسان النائم، ولا فرق بين النهار والليل.

أقسم رابه أنه لن يشرب ماء من بيت الأمم، فقال: انهم لا يهتمون بتغطيته، لكنه شرب من بيت أرملة، زاعما بأنها تطبق هالاخا الكشف، رغم أنها لا تعرفها، لأنها كانت تفعل ذلك حين كان زوجها حياً. لكن صموئيل اعتاد أن يفعل العكس. فلم يكن يشرب من بيت الأرملة، قائلاً إنها لن تهتم عادة بالتغطية، لأنها دون زوج، أما

بالنسبة للأمم، فمع أنهم غير دقيقين في موضوع التغطية، إلا أنهم دقيقون في موضوع النظافة على الأقل، فهم يغطون الماء كي لا يقع فيه شيء فيلوثه. ويقول آخرون إن صموئيل لم يشرب حتى من الماء الأخير. قال ح. يهوشوا ب. ليفي: ثلاثة أنواع من الخمر لا تطبق عليها حالة الكشف، هي: (1) الخمر التي حلوة ومرة في آن؛ (2) الخمر القوية بحيث تكسر الكيس الجلدي؛ (3) الخمر التي تحمض إذا سخنت في الشمس. قال رابها: تطبق حالتا الكشف والتقديم على الخمر التي تحمض في الأيام الثلاثة الأولى، أما إذا حمضت بعد الأيام الثلاثة، فما من حالة تطبق عليها، قال حكماء نهارديا أن حالة الكشف تطبق على الخمر الأخيرة، إذ قد يحدث وتشرب أفعى منها أحيانا.

تقول تعاليم الحاخامين: لا يطبق الكشف على الخمر المتخمرة؛ لكن كم من الأيام تحتاج لتعتبر متخمرة؟ ثلاثة أيام. ولا يطبق الكشف أيضا على طبق الرشاد (رشاد مفروم مخلوط بالخل أو الزيت). لكن جماعة المنفى يهتمون بمسالة الكشف هنا أيضا، شريطة أن لا يستعمل الخل في المزيج. لا يطبق الكشف على الخوتاج البابلية، إلا أن شعب المنفي يطبقه.

قالح. مناحي: إذا كانت هنالك آثار عضات أفعى، فيجب أن لا تستعمل. قال هياه ب. آشي باسم صموئيل: لا يطبق الكشف على الماء المقطر. وأضاف ح. آشي: شريطة ان يكون التقطير مستمراً. قال صموئيل: على التين المقطوف، لا يطبق الكشف، وهذا ينسجم مع ح. العازر الذي يقول في البورايتا التالية: يمكن لنا أكل العنب والتين في الليل دون خوف، إذ مكتوب [مز 116: 6]: «الرب يحفظ البسطاء». قال ح صفرا باسم ح يهوشوا من روما: هنالك ثلاثة انواع من السم تأتي من فم الأفعى: سم الفتية يغوص، وسم المتوسطة فيالعمر يظل، وسم

العجوز يطفو على السطح. هل سنفترض إذن أن الأفعى تضعف إذا كبرت في السن، رغم هذه البورايتا: ثلاثة يزدادون قوة كلما كبروا: السمكة الأفعى، والخنزير؟ نعم، تزداد قوتها، إنما سمها يضعف. إذن، ما هو غرض معلومة «من الفتية يغوص»

الخ؟. الغرض هو الذي نتعلمه في البورايتا التالية: إذا شرب تسعة من برميل مكشوف وظلوا أحياء، يجب أن لا يشرب العاشر، فقد حدث مرة أن شرب تسعة من برميل مكشوف ولم يموتوا، إنما العاشر، شرب ومات؛ قال ح. إرميا: لأن السم غاص إلى الأسفل. ينطبق الأمر ذاته على حالة البطيخ المكشوف؛ فعلينا أن لا نتناول منه حتى إذا أكل قبلنا تسعة ولم يتأذوا، فقد حدث أن تسعة لم يتأذوا، إلا أن العاشر، الذي تناول منه، مات.

تقول تعاليم الحاخامين: علينا أن لا نسكب الماء المكشوف في الشوارع، ولا نسقي منه الماشية. تقول تعاليم الحاخامين: علينا أن لا نسكب الماء المكشوف في الأراضي العامة، ولا نمسح به المنزل، لا نعجن به الصلصال، ولا نسقي به قطيعنا أو قطيع جارنا، لا نغسل به وجهنا، أيدينا، أو أقدامنا. لكن ال تعلمنا بورايتا أخرى انه يمكن أن نسقي منه قطيعنا؟ لا يعني هذا سوى القطط، فسم الأفاعي لا يؤذي القطط، التي تأكل الأفاعي، لكن إذا يمكن سقايتها منه، لماذا لانسقي منه قطة جارنا؟ لأنها ستهزل، وقد يرغب جارنا ببيعها أثناء ذلك. إنها بإمكاننا أن نسقي قطتنا، لأنها ستشفى لاحقا، وتعود سمينة.

قال ح. آسي باسم ح. يوحنان، مستشهدا بح. يهودا ب. باتيرا: هنالك ثلاث أنواع من الخمر محرمة، علينا أن لا نستحصل على أية فائدة: من الخمر التي قدمت للوثن، فهي تدنس من يلمسها تدنيسا بالغا وإن كانت بحجم زيتونة. تحترم عموماً أيضا أية فائدة من خمر الوثني (التي من غير المؤكد أنها قُدمت)، وحجم ربع «قبضة» منها يدنس باللمس تماماً كما أن الشرابات الأخرى لا تدنس البشر ولا الآنية. إنما يمكن الإفادة من الخمر التي يودعها إسرائيلي عند وثني، لكن شربها تحرم، مع ذلك، ألا توجد مشنا تقول: بالنسبة للعشر في السنة السبتية، فإن الثمار المودعة عند وثني تعتبر ملكاً له؟ الحديث هنا عن حالة يفرد فيها الوثني زاوية للخمر المودعة عنده. لكن إذا كان الأمر كذلك، لماذا يحرم شربها؟ لقد أُعلمنا بالتالي: حدث حين كان ح. يوحنان في

مدينة برود (حيث عاش بار كاباهارا)، أن سأل: هل يعرف أحدكم تعاليماً لبار كاباهارا جديدة عليه؟ فقدم أمامه ح، تاوحوم من المدينة ذاتها المعلومة التالية: إذا أودع أحدنا خمره عند وثني، يمكنه شربها. فطبق ح. يوحنان على ذلك ما يلي [جا 3:11] «فحيث تقع الشجرة هناك تكون»، أي، إن ثمار (تعاليم) الحكيم باقية، رغم موته، قال ح. زيرا: ليس في هذا مشكلة. فح. يوحنان منسجم مع ح. إلعازر، الذي يسمح بشربها أيضاً.

بينما تنسجم البورايتا مع الحكماء الذي لا يبيحون ذلك. قال ح. حييا ب. ح. حييا ب. ح. نحماني باسم ح. حسدا، مستشهداً برابه، أو مستشهداً بزهرا، وقال آخرون انه ح. حسدا: أخبرني آبا ب. هاما أن زهرا، قال: الهالاخا تسود عند ح. إلعازر. قال ح. إلعازر: يعتبر كل ما يوضع عند الوثني محفوظاً إذا ختم بختمين، إلا الخمر، التي لا تعتبر محفوظة حتى بالختمين. لكن ح. يوحنان، يؤكد أن الختمين يحفظان الخمر أيضا. غير أن كليها متفق مع الحاخامين. فأحدهما يرى أن الحاخامين مختلفون مع ح. إلعازر في حالة وجود ختم واحد فقط، بينما يرى الآخر أنهم مختلفون معه حتى بالنسبة إلى الختمين.

ماذا يعني ختم داخل ختم؟ قال رابها: إذا كانت الفلينة الموجودة في فتحة البرميل مختومة وملطخة بالصلصال، فهي تعتبر ختماً ضمن ختم، لكن ليس إذا كان هنالك واحد فقط من الأثنين.

إذا كان هنالك سلة فوق برميل مرتبطة به، فهي تعتبر ختماً ضمن ختم، لكن ليس بشكل آخر.

إذا وضع كيس جلدي مليء بالخمر ضمن كيس جلدي آخر، وكان فمه نحو الأسفل، فهما يعتبران ختمين، أما إذا كانت فتحته إلى الأعلى، فهما لا يعتبران ختمين. مع ذلك، إذا وضعت الفتحة نحو الداخل، وشد إحكام الكيس الخارجي وختم، فهما يعتبران ختماً ضمن ختم.

تقول التعاليم: لماذا يحرم الحكماء الجعة التي من عند الوثنيين؟ قال رامي ب. هاما باسم ح.

اسحق: إنه إجراء وقائي ضد الزواج المتبادل أما ح. نحمان، فقال: بسبب عدم التغطية. عدم تغطية ماذا؟ فإذا كنا نحن أيضا، نكشف البرميل، وإذا كنا نحن أيضا، تفعل الشيء ذاته خلال عملية التخمير. إنه يتحدث عن الأماكن التي اعتادوا أن يروقوا الماء فيها قبل استعماله للجعة، فهم لا يغطونه اثناء ذلك عادة. لكن إذا كان الأمر على هذا النحو، ابيحو إذن الجعة القديمة، التي لايوجد خوف من التسمم بها (فهو لن يدعها تقدم)؟ القديمة محرمة كأسلوب وقائي وذلك كي لا يستعمل واحدنا الجديدة.

اعتاد ح. بابا ان يقف خارج مخزن أحد الوثنيين، ويشرب الجعة؛ وكان ح أباي يشربها إذا أحضرت إلى منزله، إنما ليس خارجه؛ والسبب عند كليهما هو ان ذلك إجراء وقائي ضد الزواج المتبادل. لكن الأخير كان أكثر دقة، فهو لم يشأ التداخل مع الوثنيين على الإطلاق. حدث وأن كان صموئيل ب. بسنة في مدينة مارغوان (حيث يُشك بأن الإسرائيليين يشربون خمر الوثنيين)، ولم يشرب من الخمر أو الجعة، اللتين قدمتا له. لاشك أنه لم يشرب من الخمر، لخوفه من أن تكون مقدّمة لكن لماذا لم يشرب الجعة؟ كأسلوب وقائي ضد الخمر.

قال رابه: الجعة محط التساؤل مباحة للجميع، لكن ابني حيا يجب ان لايشرب منها، لأنه مريض، وقد تؤذيه.

قال صموئيل: كل الزواحف سامة، لكن سمها لايقتل، بينما نتوقع القتل من الأفعى. الشيء ذاته قيل لحيا ب. رابه: تعال وسوف أخبرك بالأمور الحسنة التي قالها والدك. إن مرضى الوثنيين المتورمين، الذين لا يؤذيهم ماؤهم المكشوف، أكلو زواحف حتماً، بحيث احتوت أجسادهم السم، الذي يمنع الآثار الضارة لسم الأفعى.

قال ح. يوسف: خل-الجعة محّرم، لأنهم يمزجون فيه حثالة الخمر المقدمة. قال ح. آشي: إذا أُحضر من المخزن فهو مباح، لأنه سيتلوث إذا مزج بالحثالة.

«الحكماء لم يجيزوا». هنالك تناقض في التالي: لايصح شرب الخمر التي وضعها الوثنيون في أكياس من جلد الماعز، إنما يمكن الاستفادة منها مع ذلك، فقد شهد ح. شمعون ب. غودا أمام ابن ربان غملائيل أن والده شرب من تلك الخمر، في مدينة أكوهو، وأباح له (الحكماء) ذلك؟ إن عبارة «لم يجيزوا» في المشنا إنما تعني الحكماء الآخرين، إنما ابنه أباحها. وإذا شئتم، فإن تانا باسم غوداه لم يسمح بها، لكن التانا غودياه، أباحها.

«الجلد الذي يتضمن فتحات»

تقول تعاليم الحاخامين: مالذي يمكن اعتباره جلداً ذا فتحات؟ إذا كان مشقوقاً مقابل القلب، وكان الشق مدوراً، بمقياس «قرطوب» (مقياس صغير يعادل 64/ 1 من الذراع)، فهو محرم، أما إذا لم يوجد الشق فهو غير محرم. قال ح. حونا: شريطة أن لا يكون مملحاً، لأنه اذا كان مملحاً يمكننا الافتراض ان الملح امتص الدم.

«ح. شمعون ب. غملائيل»، إلخ. من هو التانا الذي قال ذلك؟ قال حيا ب. آبا باسم ح. يوحنان: لا ينسجم هذا مع ح. إلعازر، الذي قال في موضع آخر أن فكر الوثني يوجه إلى وثنه عموماً.

«اللحم الخارج من» الخ. وماهو السبب؟. لأنه كان لتوه مع الوثن فمن المستحيل بالتالي أنه لم يكن هنالك قربان. وهذا ينسجم مع ح. يهودا ب. باتيرا صاحب البورايتا التالية: أنى لنا أن نعرف أضحية الوثن تنجس؟ من [مز 106:28] «فتعلقوا ببعل فغور، وأكلوا ذبائح الموتى»، ولأن الموتى ينجسّون، كذلك أيضاً الأضاحي للموتى.

«مع الحجاج»، الخ. قال صموئيل: لايحرم الحاج الوثني إلا حين يكون في طريقه إلى الوثن، لأنه ذاهب لعبادة الوثن، إنما حين يعود، لا يوجد شيء من هذا، لأنه يجب أن

لا نهتم بما فعل. تنقلب الآية في حالة الإسرائيلي. إذ علينا ان نتدخل معه، حين يكون ذاهباً إلى هناك، بأمل حثه على على الرجوع، لكن حين يعود، علينا أن لا نتدخل معه، لأنه سيعود ثانية بسبب تحمسه. لكن أليس هنالك بورايتا تفيد بأنه علينا أن لا نتدخل مع الحاج الإسرائيلي سواء أكان ذاهباً أم عائداً؟ قال ح.آشي: تلك البورايتا تتحدث عن اليهودي المرتد، الذي واثقون بأنه لن يرجع.

«آت من»، إلخ. قال ريش لاكيش: شريطة أن لا يكونوا متجمعين، لأنهم إذا كانو مجتمعين، فمن المفترض أنهم سوف يعودون إلى هناك.

«أكياس الوثنين»، الخ تقول تعاليم الحاخامين: الأكياس الجديدة، التي لم تقيَّر بعد، مباحة، أما إذا قيّرت، فهي محرمة (إذا امتصت الخمر). لكن إذا قيرها الوثني، ووضع الخمر بحضور إسرائيلي، فالخمر مباحة.

لكن ما الفائدة من وجود الإسرائيلي، حين يضع الوثني الخمر فيها؟ فسر ذلك ح. بابا بقوله: قيّرها الوثني ووضع الإسرائيلي الخمر فيها، بحضور إسرائيلي آخر؟ فقد لا يلاحظ الإسرائيلي وهو منشغل بصب الخمر، أن الوثني كرّسها. مع ذلك، قال ح. زبيد: تفسير ح. بابا ليس ضرورياً، فكما يقال سابقاً، الوثني هو الذي يصب الخمر لكن الخمر تفقد هويتها حين تمزج بالقير، تماماً كما يفقد الماء هويته حين يُسكب في الصلصال. ويمكن أن نستنتج من عبارة ح. زبيد انه إذا وضع الوثني خمراً في ملح إسرائيلي، فهي مباحة. لكن ح. آشي عارض قائلاً إن ليس هنالك مقارنة، فالخمر تضيع في القيّر، لكنها لاتضيع في الملح، حيث يضل طعمها.

كان هنالك تاجر، يدعى بار آبي، والذي اخذ أباريق ح. اسحق ب. يوسف، واحتفظ فيها بالخمر، ثم أعادها، فسأل ح. اسحق في المجمع ماذا سيفعل بها؟ قال له ح. أرميا: يقرر ح. آمي أنه في مثل هذه الحالة علينا ملء الأباريق بالماء ثلاث ايام ويمكن استعمالها بعد إفراغ الماء منها. قال رابها: يجب أن يُبدل الماء كل يوم. ويفهم العلماء إن هذا قيل فيما يخص أكياسنا فقط، إنما ليس أكياس الوثنيين. لكن حين جاء رابين من فلسطين،

قال إنه لا يوجد فرق بين أكياسنا وأكياسهم. كان ح. آحا ب. رابها يعني بقوله، في حضور ح. آشي، إن هذا لا يخص سوى الأكياس إنما ليس الأباريق. سأل ح. يهودا الثاني ح. آمي. وماذا إذا أعاد الأباريق إلى مصنع الفخار فأحرقت هناك: هل يمكن استعمالها أم لا؟. فأجابه: إن ماء البحر يستخلص منها ما امتصته، وتفعل النار أكثر من هذا بكثير. عَلّم ح. يوحنان، وقال آخرون إنه ح. آشي، باسم الأول، مايلي، أيضاً: حالما يسقط القار عن أباريق الوثنيين المعادة إلى مصنع الفخار، تصبح مباحة. قال ح. آشي: لاتلمسوها حتى يسقط إنما حين يضعف فيوشك على السقوط تكون مباحة.

يختلف ح. آحا وح. رابينا بشأن ما إذا أحرقت بقطع من الخشب ببساطة: فالأول يبيح والثاني لايبيح والهالاخا تسود عند الأخير. طرح العالم السؤال التالي: وماذا إذا احتفظنا بالجعة فيها؟ حرم ذلك ح. نحمان و ح. يهودا، واباحه ح. رابها. سمح رابينا لحيا ب إسحق بوضع جعة فيها. لكنه وضع خمراً مع ذلك لم يهتم رابينا بمنعه، قائلاً إن هذا حصل فقط دون قصد، وأنه لن يفعلها ثانية. كان عند ح. إسحق ب. بيسنا أنية مصنوعة من الفخار والعذرة ووضع فيها مرة خمراً مقدمة، فملأها بالماء ووضعها تحت الشمس، فتشققت فقال له ح. آبا: لقد اضعتها عبثاً. فالحقيقة أن الحاخامين قالوا تملأها بالماء لكن هل قالوا أن تضعها تحت الشمس؟ قال ح يوسنا باسم ح. آمي: ليس لآنية النظرون، التي وضع فيها خمر، علاج. وما يعني آنية نظرون قال ح. يوسي ب. أبين: أنها آنية مصنوعة من بلورات الشب. اخذ روبيلا أباريقاً كهذه من بومبديت فاحتفظ فيها بخمر، ثم أعادها وعندما سئل ح يهودا عما سيفعله بها، قال: لقد احتفظ فيها بالخمر وقتياً ثم أعادها، لذلك يمكنه شطفها بالماء فتصبح مباحة. قال ح. أفيرا: يمكن غسل الأباريق المصنوعة من التراب الأحمر الذي لا يتشرب كثيراً، بالماء فتصبح مباحة. قال ح. بابا: الشيء ذاته ينطبق على حالة أباريق ميخسي. يحرم ح. آسي بوخالات الفخار ويبيحها ح. آشي. يتفق يتفق الجميع على تحريمها إذا شرب منها الوثني للمرة الاولى وللمرة الثانية، لكنهم يختلفون بشأن المرة الثالثة (أي، إذا كان إسرائيلي قد شرب منها للمرة الأولى وللمرة الثانية وتقول الهلاخا، أنه إذا شرب منها وثني للمرتين الأولى

والثانية فهي محرمة، أما إذا شرب منها في المرة الثالثة، فهي غير محرمة).

قال ح. زبيد: الآنية المطلية بالأبيض والأسود مباحة، أما إذا طليت بالأخضر، فهي غير مباحة، لأنها تحتوي بلورات الشب. لكن إذا كانت مشققة، تحرم كلها. وحاضر مارايمار، فقال: الأوعية المطلية مباحة، بغض النظر عن اللون.

لكن لماذا تختلف الخمر عن الخميرة في الفصح، وقد طرح سؤال مشابه على مارايمار، فحرمها كلها؟ لأنه عادة ما تستعمل الخميرة حارة، بينما تستعمل الخمر باردة في العادة.

حدث وأن كان ح. أكيبا في غنزك، فسئل ما مفاده؛ هل يؤخذ صوم ساعتين فقط بعين الإعتبار أم لا؟ ولم يعرف بماذا يجيب. أباريق الوثنيين مباحة أم محرمة؟ وأخيراً، ماهو اللباس الذي كان يتعبد فيه موسى قبل أن يرسم هارون كاهنا بسبعة أيام؟ وهناك أُخبر: يؤخذ صوم الساعات بعين الإعتبار، فإذا ما أنهى صلاته عند مغيب الشمس، يمكنه تلاوة صلاة الصوم. أما أباريق الوثنيين، فتصبح محللة، بعد أن تترك فارغة مدة إثني عشر شهراً. وموسى تعبد سبعة أيام بلباس أبيض. قال ح. كاهانا: ليس فيه درزة.

«العنب المكبوس»، الخ. تقول تعاليم الحاخامين: يحرم العنب المكبوس الذي تصنع منه الخمر، وكذلك بزوره، حين يكون رطباً، لكنه لا يحرم إذا كان جافاً. وأي عنب يعتبر رطباً؟ بعد أن يمر عليه إثنا عشر شهراً. هذا ما قاله ح. يهودا باسم صموئيل!

تقول التعاليم: قال راباب. ب. حنا باسم ح. يوحنان: يشمل التحريم أية استفادة منه، إنما يمكن حتى أكله، إذا أبيح. قال ح. زبيد: تباح حثالة خمر الوثنيين، بعد أن يمر عليها إثنا عشر شهراً. ويرى ح. حبيبا ب. رابها أن الأباريق تباح، بعد أن يمر إثنا عشر شهراً على عدم استعمالها. قال ح. حبيبا: الأمر ذاته ينطبق على حالة أكياسهم الجلدية السميكة. قال ح. آحاب. ح. إيكا: والأمر ذاته ينطبق على حالة حثالة عنبهم. وقال ح.

آحاب. رابها: الأمر ذاته ينطبق على حالة أباريقهم المطلية بالأسود والأبيض.

«زيت السمك»، الخ. تقول تعاليم الحاخامين: يحلّل زيت السمك الذي يصنعه وثني مختص. قال ح. هودا ب. غملائيل، باسم أخيه ح. حنانيا: الأمر ذاته ينطبق على حالة الحليق (السمك الصغير، الخالي من الزعانف أو الحراشف) إذا جاء من وثني مختص. وعلم ح. أبيمي ب. ح. ابو هو، قائلا: زيت السمك من عند المختص حلال. وعلم ذلك، وفسره، كما يلي: في المرة الأولى والثانية حين تكون فيه كمية لا بأس بها من الشحم ولا يستخدم بالتالي الخمر، يكون مباحاً، إنما ليس في المرة الثالثة، حين يتوجب استخدام الخمر.

جاء قارب محمل بزيت السمك، إلى ميناء أك هو، فعين ح. آبا من نفس المدينة مراقباً لحراسته. قال له رابها: من راقبه إذن حتى الآن؟ فأجاب: حتى الآن؟ لماذا تعتبر المراقبة ضرورية؟ ليس من داعٍ حتماً للخوف من أنهم وضعوا فيه خمراً، لأن الخمر في بلدهم أغلى بأربع مرات من زيت السمك، أما هنا فتنعكس الآية. لكنهم ربما صبوا فيه خمراً، عند مرور القارب بمدينة زور، حيث الخمر رخيصة؟ فأجاب: يصعب وصول هذا القارب إلى زور فهنالك على (طول الشاطىء من زور إلى أك هو) خلجان مكونة من الصخور الناتئة والمياه الضحلة، سببها الثلج الذائب.

«جبن أنويكي». قال ريش كيش: لماذا حرم العلماء جبن أنويكي؟ لأن معظم عجولها تذبح إكراماً لأوثانها. (تقول الغمارا): لماذا قيل معظمها، في حين أنه حتى إذا ذبحت الأقلية لهذا الغرض، لن يتغير شيء، وذلك بحسب رأي ح. مثير في الأقلية أيضاً؟ كانت كلمة «معظم» ضرورية للإشارة إلى أن الأقلية وحدها لا تُذبح لهذا الغرض، لأنه إذا قيل «الأقلية»، فسوف يفهم من ذلك عندئذ أن معظمها لا يذبح لهذا الغرض، وبما أن الماشية لا تذبح أيضاً لهذا الغرض، فسوف تكون الأقلية أقلية الأقلية، التي لن يهتم بها حتى ح. مثير، قال ح. شمعون ب. إيلاقيم لريش لاكيش: إن السبب الذي أوردته والذي يقول أن العجول إنما تذبح إكراماً للوثن يتناقض مع عبارتك

السابقة، في موضع اخر والتي تقول فيها: يجب أن لا نهتم بالذبح إكراماً للوثن (وذلك لمعارضة ح. يوحنان، الذي يرى عكس ذلك)، فأجاب: أتمنى أن تتحسن في المستقبل. إني أتحدث عمن يقول بوضوح: أنا أعبد الوثن بهذه الذبيحة.

«لفت انتباهه إلى شيء آخر». [نش 1: 2]. ماذا تعني هذه الآية؟ حين جاء ح. ديمي قال التالي: قال جمع إسرائيل أمام القدوس، المبارك: يا رب الكون، حلوة هي كلمات أصدقائك (الحكماء الذين يفسرون الشريعة) أكثر من جوهر التوراة.

لكن لماذا لُفِت انتباهه إلى هذا الإصحاح؟ قال ح. شمعون ب. بازي، وقال آخرون، أنه ب. آمي: لقد لفت انتباهه إلى بداية هذا الأصحاح، أي «ليقبلني»، الخ، وهو ما يعني: اسحق، يا أخي، اضغط شفتيك، واحدة على الأخرى، ولا تتسرع في طرح أسئلة. لكن لماذا؟ قال عولاه، وقال آخرون، أنه ح. صموئيل ب. آبا: كان هذا قرار جديد، ولم يك بالامكان تقديم سبب له في ذلك الوقت. وما هو السبب؟ قال ح. شمعون ب. بازي باسم ح. وشواب. ليفي: ربما لأنها كانت مكشوفة وسمتها أفعى. إذا كان الأمر صحيح، فلماذا لم يقل له ذلك؟ هذا ما قاله عولا في في موضع آخر. فحين يصدر قرار في الغرب، لا يعطون سبباً له حتى يمر اثنا عشر شهراً، خشية أن يوجد من لا يهتم بهذا السبب، فلا يقبل بالتالي القرار. سفه ح. إرميا هذا التعبير، فوفقاً له سيكون الجبن القديم محللاً، وذلك بحسب قول ح. حنانيا: يباح الجبن القديم أو الجاف، لأن السم لن يترك له مجالاً كي يصبح قديم أو جاف. قال ح. حنانيا: السبب أنه لا يوجد جبن ليس فيه بعض الحليب المقشد، وهذا محرم، لأن الوثني يمزج حليب تلك الماشية التي يحرم أكلها بالحليب كله. لكن صموئيل، قال: لأنهم يخثرون الحليب بقشرة أنفحة الذبيحة. إذن، ماذا لو خثروه بالأنفحة ذاتها، هل ستباح؟ هل قال صموئيل ذلك حقا؟ أليس هنالك مشنا، تقول: تحرم الأنفحة التي يملكها أممي وكذلك أنفحة الذبيحة؛ وكان السؤال: ما الذي تعنيه أنفحة الأممي. قال صموئيل مفسراً: انفحة الحيوان الذي يذبحه الوثني أنفحة ذبيحة. إذن، هل الأنفحة ذاتها محرمة؟ لا توجد

مشكلة هنا لأن جواب صموئيل جاء قبل أن يتراجع ح. يهوشوا عن عبارته بأنه يجب أخذ الأنفحة بعين الاعتبار. وعبارته المذكورة آنفاً كانت قبل أن يُعرف تراجع ح. يهوشوا، وبذلك ظلت المشنا في رسالة «حولين»، غير مصححة.

قال ح. ملاخيا باسم ح. آباب. أحابا: السبب أنهم يلطخون رأس قطعة الجبن بشحم الخنزير. وقال ح. حسدا: لأنهم يخثرونه بالخل. وقال ح. نحمان ب. اسحق: لأنهم يخثرونه بعصارة شجرة «عورلاه». لكن ح. حسدا وح. نحمان ب. اسحق يريان أنه تحرم أية استفادة منه؟ وما تزال هذه المشكلة دون حل.

حاضرح. نحمان ب. ح. حسدا، فقال: مكتوب [نش 1: 3]: «أطيابك طيبة الرائحة»، فالعالم يماثل زجاجة العطر، التي إذا فُتحت، تعطي رائحة طيبة، وإذا لم تفتح، لا تعطي شيئاً. وليس هذا فقط، بل يفسر الأسباب التي كانت محجوبة عنه، والتي توضحت أخيرا [نش 1: 3]: «أحبتك العذارى» («علوموت alhamoth» (الأمور الخفية). بل ثمة ما هو أكثر، فملاك الموت يصبح حبيبة، إذ أن كلمة علوموت يمكن أن تقسم إلى عل - موفيت، التي تعني الموت. بل ثمة ما هو أكثر، فهو يرث عالمين: هذا العالم، والعالم الآتي، إذ يمكن قراءة الكلمة ذاتها، «علوموت olumuth التي تعني، «عوالم».

ملحق بغمارا المشنا الرابعة

«قطع من خلاصة الخمر». تتحدث المشنا عن كسرات فخار هاردیانية، وما هي كسرات الفخار هذه؟ قال ح. بيهودا باسم صموئيل: يعني ذلك كسرات فخار الملك هاردیانوس؛ وفسّرح. ديمي طبية كسرات الفخار هذه حين عاد من فلسطين، كما يلي: كان الرومان يجدون كي يعثروا على بقعة من التربة العذراء، فكانوا يصلحونها ويزرعونها عنباً، وكانوا يصبون الخمر المأخوذة من ذلك العنب في أباريق ترابية بيضاء ويتركون الخمر فيها حتى تتشربها بأقصى ما تستطيع؛ وكان الرومان يفرغون هذه الأباريق من الخمر المتبقية ثم يكسرونها إلى قطع؛ وقد اعتادوا حملها معهم في حملاتهم

العسكرية، فكلما أرادوا أن يحصلوا على بعض الخمر، قاموا بصب الماء على هذه الكسرات الفخارية فيتحول الماء إلى خمر. وأضاف ح. يهوشوا، بالنسبة إلى ذلك، أن أفضل خمر عندنا ليست بجودة السكب الثالث لهذه الكسرات الفخارية.

طُرح سؤال ما إذا كان مسموحاً تثبيت أعمدة الأسرة بهذه الكسرات الفخارية، كون هذه الكسرات غير مرغوبة هنا لأجل الخمر التي فيها بل لغرض آخر؟ تعالوا واسمعوا: لقد عبر ح. إليعيزر وح. يوحنان عن رأيين متعاكسين بشأن هذه القضية؛ فقد أباح الأول استعمال كسرات الفخار هنا بينما حرم الثاني ذلك (ورأي الأخير يسود كهالأخا.)

ظهر اعتراض كما يلي: يحرم شرب الخمر التي تُصب في ما عند الوثنيين من أباريق أو أكياس جلدية، إنما يمكن الإفادة منها. وقال شمعون ب. غودا الابن ح. غملائيل، أنه حتى والده، أي ح. غملائيل، شرب من هذه الخمر في أكو، وهي قصة لا يصدقها أحد. قال ح. شمعون ب. غملائيل باسم ح. بيهوشوا ب. كابوشي: أكياس الوثنيين الجلدية محرمة إطلاقاً، ولا يسمح حتى بصنع بردعة للحمار منها. إذن، فأنتم ترون أن الأكياس الجلدية ليست مطلوبة هنا لحفظ الخمر، بل لصنع بردعة للحمار أو ما شابه، وهي مع ذلك محرمة؟ ونعيد القول، كيف يمكن فهم البورايتا إذن؟ لماذا لا يحرم بيع كل الآنية للوثنيين، بما في ذلك الترابية، أو شرائها منهم؟ ما هو الفرق إذن، بين الأكياس الجلدية والأباريق الترابية؟ قال رابها: إن سبب تحريم الأكياس الجلدية هو التالي: يُخشى أن يُصلِح الإسرائيلي كيسه الجلدي بكيس الوثني.

لكن كيف هو يحرم أية إفادة من كيس الوثني الجلدي، ويرى أن بيع الأباريق أو شرائها ليسا بمحرمين؟ لقد قال أنه بالنسبة للأباريق يمكن لواحدنا أن يتبين بسهولة ما إذا كان فيها خمر؛ فإذا وجد بالتالي، أن ليس فيها خمر، فشراؤها مباح. أما بالنسبة لكسر الفخار الهارديانية، فهي تحتوي خمر حتماً، فهي بالتالي محرمة إطلاقاً.

المشنا الخامسة :

يُحرم كل ما يخص الوثنيين مما يلي، لكن لا يحرم الإفادة منه: الحليب الذي يحلبه الوثنيون، دون حضور إسرائيليين، وخبزهم وزيتهم. لكن رابي سمح في محكمته بتناول زيتهم. الأعشاب المطبوخة والمنقوعة، التي يسكبون عليها الخمر عادة، السمك الصغير المملح (الذي يدعى تريت)، والماء المملح[1] الذي يُحفظ فيه السمك دون أن يكون فيه سمك، الحلّيق، ماء الحليق المملح، وملح كوندريت - كل هذه الأشياء محرم تناولها، إنما يمكننا الإفادة منها.

الغمارا

لماذا يحرم الحليب؟ فلا داع للخوف مثلاً، من أن يستبدل الوثني حليب البقرة بحليب أتان، لأن حليب البقرة أبيض، وحليب الأتان أخضر؛ وإذا ما تمكن من مزج الحليبين، دع المزيج يتخثر، فحليب الانسان لا يمكن أن يتخثر؟ نعم! هذا إذا احتجناه لصنع الجبن، فماذا لو احتجناه كما هو؟ يمكن عندئذ أخذ جزء منه للتخثير؟.

لا يمكن أن يكشف هذا عن صحة الحليب، فإذا كان فيه بعض حليب البقر الفاسد، لا يمكن أن يتخثر. ويمكننا القول إذا شئتم أيضا، أن التخثير ليس معياراً بأن الحليب غير ملوث حتى بالنسبة للجبن، فالحليب الفاسد يظل في ثقوب الجبن (كما قيل سابقا).

«والخبز». قال ح. كاهانا باسم ح. يوحنان: لم يحلل رابي ومحكمته الخبز، كما كان الحال مع الزيت. لكن ثمة من قال أنه سُمح به. نعم، فقد قال ح. ديمي، عندما عاد من فلسطين: لقد حدث مرة وأن ذهب رابي إلى أحد الحقول، فأحضر له وثني خبزاً جيداً، بمقدار صاع[2] فصاح رابي: ما أجمل هذا الخبز! فلماذا يحرمه الحكماء؟ لقد أعتقد

---

(1) وهو الماء المملح الذي يستعمل لحفظ السمك.

(2) اللفظ العبراني هو «سيئا». وهومكيال قديم يعادل 3 , 13 ل. تطلق أحيانا على كيل معين أو وزن معين، فيقال مثلا أن هذا الحقل تكفيه «سيئا» واحدة من البذور، أو هذا الحوض تكفيه سيئا، واحدة من الماء.

الناس من هذا الهتاف أن رابي اجازه. لكنه في الواقع، لم يسمح به. قال ح. يوسف، وقال آخرون، أنه ح. صموئيل ب. يهودا: لم تكن الحكاية كما قصها ح. ديمي، بل لقد حدث وأن ذهب رابي إلى أحد الأمكنة، فرأى أن ثمة صعوبات تعترض حصوله على خبز يهودي لتلاميذه، فصاح: «ألا يوجد خباز هنا!» فاعتقد الناس أنه كان: يقصد خبازاً وثنياً، لكنه ربما قصد خبازاً يهودياً. قال ح. حلبو: حتى إذا كان بقصد خبازاً وثنياً، فهو غير مسموح إلا حين لا يوجد خباز يهودي، وهو إذن غير مباح إلا في الحقل، لكن ليس في المدينة، وذلك خشية الزواج المتبادل. اعتاد إيبان أن يقضم خبز الوثنيين ويأكله على تخوم الحقل، فطلب رابها أو ح. نحمان ب. اسحق من أتباعه أن لا يتناقشوا معه، لأنه يأكل خبز الوثنيين.

«وزيتهم»، قال رأبه، بشأن الزيت: أمَر دانيال بتحريمه، وقال صموئيل: لأنه يُغلى في آنية محرمة. قال صموئيل لرابه: بحسب نظريتي، فإن ح. اسحق ب. صموئيل ب. مارتا روى حقاً عن ح. صيملاي، الذي كان يعظ في مدينة نصيبين، فقال أنه بالنسبة للزيت، فإن ح. يهودا (رابي ومحكمته صوتوا وأباحوه). وقد يكون السبب الذي اعتمدوه هو أن الشحم الذي تتشربه الآنية لا يؤثر على شرعية الزيت، وبالتالي أباحوه. إنما بحسب نظريتك، التي تقول أن دانيال هو الذي أصدر القرار، فهل يمكن أن يبطل يهودا الرئيس، قرار دانيال؟ أليس هنالك مشنا، تقول: يجب أن لا تلغي محكمة قرار أخرى، ما لم تكن أعظم منها حكمة وعدداً؟ أنت تتحدث عن صملاي اللدي، فثمة أناس لا يراعون قرارات الحاخامين. إذن، اسمح لي أن أبعث إليه (صملاي) برسالة، فاضطرب رابه. هنا قال: إذا هم لم يهتموا كما يجب بما كتب حول دانيال في الكتاب المقدس، فهل سنفعل نحن الشيء ذاته؟ أليس مكتوب [دا 1: 8]: «ولا بخمر ولا ئمه». إذن، الكتاب المقدس يتحدث عن وليمتين، واحدة بالخمر وأخرى بالزيت. لكنه اختلف مع صموئيل في تفسير آية «وعزم في قلبه»، فهو (رابه) يرى أنه «عزم في قلبه وقرر الشيء ذاته بالنسبة لإسرائيل»، لكن صموئيل يفسر الآية، بقوله: عزم على ذلك لنفسه، إنما ليس لإسرائيل. إذن، كيف نستطيع القول أن دانيال هو صاحب القرار،

وذلك بعدما قال بالي - ايبمي من نرشاه باسم رابه: يمكن أن نجد القرارات التي تتعلق بخبزهم، زيتهم، خمرهم، وبناتهم ضمن القرارات الثمان عشرة (المذكورة في رسالة السبت). فهل يمكنك القول أن قرار دانيال لم يُقبل حتى جاء أتباع هليل وشاماي، وقرروا ذلك؟ كيف يمكن بالتالي فهم الدليل القائل أن دانيال أصدر القرار؟ لقد أثبت رابه أن قرار دانيال لم يشمل سوى المدن التي يمكن أن توجد فيها الزيوت الأخرى، إنما ليس الحقول. وقد قرر الحاخامون السابقون انه يجب تطبيق الشيء ذاته حتى في الحقول. لكن كيف استطاع رابي إلغاء قرارهم رغم المشنا الآنفة الذكر، القائلة أنه لا يمكن المحكمة أن تلغي قرار أخرى، إلخ؟ وثانياً، ألم يقل رابا ب. ب. حنا انه حتى إذا أمكن لمحكمة تبديل قرار أخرى، فانها لا تستطيع تبديل القرارات الثمان عشرة، التي، فيما يخصها، حتى لو جاء إيليا ومحكمته، يجب أن لا نهتم بهم؟ قال ح. ميشاريشا: السبب هو أن القرارات محط التساؤل كانت قد انتشرت بين غالبية إسرائيل؛ أما بالنسبة للزيت، فإن غالبية إسرائيل لم تقبل بالقرار المتعلق به. قال ح. صموئيل ب. آبا باسم يوحنان: تقصى معلمونا مسألة الزيت، فوجدوا أن الغالبية لم تقبل بالتحريم لذلك، التزموا بالقاعدة التي سنها ح. شمعون ب. غملائيل وح. إليعيزر ب. صدوق، والتي تقول أنه يجب أن لا تسن المحكمة شيئا لا تستطيع غالبية الشعب الالتزام به بسهولة.

اتكأ ح. يهودا على كتف ح. صملاي بينما كانا يتمشيان في الشارع، وقال: صملاي، أنت لم تك في المجمع البارحة، حين أبحنا زيت الوثنيين. فأجاب: آمل أن تبيحوا أيضاً خبزهم فوراً. أجاب. يهودا: عندئذ سيدعونا الناس المحكمة التي تبيح كل شيء، كما دعواح. يوش. فأضاف صملاي عندئذ ملاحظة تقول: أباح ح. يوش ثلاثة أشياء، وأنت، يا سيدي، لم تبح إلا شيئاً واحداً فقط، وإذا ما ابحت شيئاً آخر، فسوف لن يكونا سوى اثنين. أجاب يهودا: لقد أبحت لتوي شيئاً آخر يتعلق بشرعية طلاق يحرز بعد مرور اثني عشر شهرا قبل عودة الزوج؛ وقد حدث وأن مات الزوج قبل مرور هذه المدة، وسمحت للمرأة بالزواج من جديد.

«مطبوخ»، الخ. أنى لنا أن نستدل على هذا؟ قال حيا ب. آبا باسم ح. يوحنان من [تث 2: 28]: «بغضة تبيعني طعاما فآكل، وبغضاً تعطيني ماء فأشرب»، التي تعني، إن الأشياء التي تؤكل، هي كالماء الذي لم تغيره النار منذ خُلِق، لم تغيرها النار منذ خلقت، (لكن ما يتبدل غير مباح). لكن بما أن «النار» لم تذكر في الكتاب المقدس، فهذا قرار للحاخامين فحسب، والآية لا تقم إلا كإشارة إلى ذلك. قال صموئيل ب. اسحق باسم رابه: لا ينطبق تحريم «الذي طبخه الوثنيون»، على كل ما يمكن أكله نيئاً. هذا ما قالت به تعاليم مجمع سورا. لكن تعاليم مجمع بومبديتا قالت مايلي: قال ح. صموئيل باسم ح. اسحق باسم رابه: لا ينطبق تحريم «الذي طبخه الوثنيون» على كل ما لا يقدم على موائد النبلاء لإضافة النكهة إلى الخبز. وما هو الفرق بين النسختين؟ السمك الصغير، الفطر، والديسا (لحم أوشعير مطبوخين بشكل كثيف)، فهذه الأشياء كلها لا يمكن أن تؤكل نيئة، ولا يمكن تقديمها على موائد النبلاء. إذن، ترى النسخة الأولى، أنه لا يجب أكلها إذا حضرها وثني، وبحسب النسخة الثانية، تعتبر مباحة.

قال ح. أسي باسم رابه: لا تنطبق حالة طبخ الوثني على السمك الصغير المملح. قال ح. يوسف: إذا شواه الوثني، يمكن للإسرائيلي أخذه من أجل اعنيب طابشلين[1] أما إذا حُضِّر من هذا السمك عصيدة هارسانا (طبق من السمك الصغير مع الطحين) فهو محرم أليس هذا بديهياً؟ خشية أن يقول واحدنا ان السمك هو الشيء الرئيس في هذا الطبق، فهي ترد لتعلمنا أن الطحين هو الشيء الرئيس. قال ح. يوحنان اذا سفع وثني رأس حيوان، يسمح بالاكل نه حتى من الأذن (مع أن الأذن تطبخ إلى حد ما بالسفع).

قال رابينا: هذا يدلنا أنه إذا هو رمى وتد خيمة في المدفأة (لتجفيفه)، ووضع عليها إسرائيلي يقطينة، يمكن استعمالها. أليس هذا بديهياً؟ خشية أن يقول واحدنا أن الوثني كان يقصد أن يطبخ على وتد الخيمة (ونستدل بالتالي أن الوثني يطبخ اليقطينة)، فهي

---

[1] نوع من الطعام. راجع رسالة «عروبين».

ترد لتعلمنا أن لم يك في نيته سوى التجفيف وليس الطبخ. قال ح. يهودا باسم صموئيل: إذا وضع إسرائيلي لحماً على فحم مشتعل، وقلبه وثني، فهو مباح. دعونا نتأمل في المسألة: إذا شوي اللحم دون تقليب، فسوف لن يسوى، فالوثني سواه إذن، ويجب بالتالي أن لا يحلل؛ من ناحية أخرى، إذا سوي دون تقليب، فمن البديهي إذن السماح به، والحديث هنا هو عن الحقيقة القائلة أنه إذا لم يقلب، فسوف يسوى في ساعتين، وإذا قلب، فسوف يسوى في ساعة؛ وخشية أن يقول أحدنا أنه يجب أخذ تسريع السوي بعين الإعتبار، فذلك يرد ليعلمنا أن الأمر ليس على هذا النحو.

لكن ألم يقل. آسي باسم ح. يوحنان أنه، إذا سوي الطعام إلى الدرجة التي اعتاد بن دروساي[1] أكله فيها، يمكن للوثني أن يكمل سويه، إنما ليس بغير هذه الطريقة، وبذلك يجب أن لا يحرم اللحم المشوي السابق؟ إن هذا الاستشهاد يقصد أن يقول مايلي: إذا وضع الإسرائيلي اللحم في القدر ثم وضعه الوثني على النار، فهو مباح. ثمة بورايتا بهذا المعنى، تقول: يمكن لإسرائيلي وضع اللحم على الفحم وجعل الوثني يقوم بتقليبه حتى عودته من الكنيس أو المجمع، وبشكل مشابه، قيل، يمكن للمرأة اليهودية أن تضع قدراً على النار وتترك المرأة الوثنية تقوم بالقشد حتى عودتها من الكنيس أو الحمام. فليس هنالك ما نخشاه في تلك الحالات.

طرح العالم سؤالاً مفاده ما إذا يجوز أكل اللحم الذي يضعه الوثني على النار ويقلبه اليهودي؟ قال ح. نحمان ب. إسحق: من باب أولى أنه إذا كان إكمال الوثني للسوي مباح، فإن إباحته إذا كان على يد إسرائيلي ستكون اكثر بكثير.

تقول التعاليم، أيضا: قال رابا ب. حنا، وقال آخرون، أنه آحاب. حنا باسم يوحنان: لا يحرم الطعام إلا إذا حضره الوثني بمفرده كله، دون مساعدة من إسرائيلي. وقال رابينا، بالنسبة للخبز: الهالاخا هي على هذا النحو: إذا سخن إسرائيلي الفرن، ووضع وثني الخبز فيه، أو العكس، أوقام الوثني بالعملين ولم يفعل الإسرائيلي شيئا

---

(1) لص اشتهر بأكله الطعام ثلث مسوياً.

سوى إشعال القليل من النار خلال مرحلة الإحماء، فالخبز مباح.

يسمح حزقيا بالسمك الذي ملحه الوثنيون، لكن ح. يوحنان يحرمه؛ ويسمح بار كابارا بالبيض الذي يشويه وثنيون، لكن ح. يوحنان يحرمه. إنما عندما جاء ح. ديمي من فلسطين، قال أن ح. حزقيا وبار كابارا يسمحان بالبيض والسمك، لكن ح. يوحنان لا يسمح بهما. عرج ح. حيي بارفاه مرة قاعدة على اكسليرخ فسُئل هناك ما إذا يسمح بالبيضة التي يشويها وثني، فأجاب أن حزقيا وبار كابارا يسمحان بها وح. يوحنان يحرمها؛ إنما يجب اتباع قاعدة «حكم الغالبية». هنا حذرهم ح. زبيد، قائلاً: لا تسمعوا لح. حيي، لأن أحايي يقول بهذا الخصوص أن الهالاخا تسود عند ح. يوحنان. لذلك حنق خدم اكسيلرخ كثيراً إلى درجة أنهم سمموا ح. زبيد بشربة خل، فمات منها.

تقول تعاليم الحاخامين: يباح من عند الوثنيين، ما يلي: الكابريسيس(1)، الكابلوتوت، الحامتليا الماء الساخن، وسنابل القمح المشوية؛ أما البيض المشوي فمحرم. وأباح ح. يهودا الرئيس ومحكمته الزيت، بالتصويت. ثمة بورايتا تقول: تدعى الحامتليا أيضاً بشليا وشيتا.

لكن، ما هي الحامتليا، حقاً؟ قال رابا ب حنا باسم يوحنان: لقد مضت أربعون سنة حتى الآن على إحضارها من مصر؛ أما هو، فقال: ستون سنة. والواقع أن كليهما صحيح، لأن ح. يوحنان قال جملته قبل عشرين سنة. ويتم تحضيرها كما يلي: خذ بذور البقدونس، بذور الدباق وعصير الحلبة؛ وضع كل ما سبق في الماء الفاتر حتى تنفجر قشور البذور، ثم إملأ بالماء قدوراً من الصلصال، وضع هناك بعض التراب الأحمر، لزراعة البذور؛ إذهب الآن إلى الحمام، وحالما تعود ستكون البذور قد أثمرت، ويكون ثمرها منعشاً إلى درجة أنك عند تناوله ستستشعر البرودة من راسك إلى قدميك. قال ح. آشي: لقد أخبرني ح. حنانيا أن هذا كله ليس سوى حكاية خرافية.

---

(1) المقاطع هنا تزخر بأسماء الأكلات التي سادت آنذاك، وربما أن كابريسيس (بالعبرية، قبريسين) –من أصل يوناني – تعني أزهار وثمار نبات الكبر التي يجري تخليلها وأكلها.

تقول تعاليم الحاخامين: إذا توجب إعادة تدفئة البلح الذي خُمرت منه الجعة في أوعية أخرى، فالمسألة هنا تتعلق بما إذا كانت هذه الأوعية صغيرة أم كبيرة. فكذا كانت كبيرة، فالبلح محط التساؤل محرم؛ أما إذا كانت صغيرة، فهو مباح. وذلك لأن الوثني لا يطبخ في الأوعية الصغيرة شيئاً غير طاهر حتما. وما الذي يقرر حجم الأوعية؟ قال ح. يا ناي: يقال أن الوعاء صغير حين لا تستطيع سنونوة المرور عبر فوهته. لكن ألا يمكن تقطيع الطائر وامراره عبر فوهة الوعاء؟ حسناً، يجب أن يُفهم القرار السابق، كما يلي: يجب أن تكون فتحة الوعاء صغيرة بحيث لا يستطيع أن يدخل فيها رأس الطائر المذكور. لكن ألا توجد بورايتا، تقول: البلح مباح بغض النظر عن الأنية التي تحتويه؟ نعم، مع ذلك، ليس هنالك تناقض ضمني، لأن الذين يحرمون الآنية الكبيرة يرتأون أنه إذا كان الطعم الذي تتركه الآنية القديمة يضر بالطعام، فهي محرمة إذن؛ أما الذين يبيحونها فيؤكدون أنه إذا كان الطعم الذي تتركه الآنية القديمة مستساغاً للطعام، فهي محرمة، إنما إن لم يك مستساغاً، فهي مباحة؛ وبالتالي أباحوا آنية الوثنيين الكبيرة أيضا. قال ح. صفرا مستعجباً: وكيف لا يوجد ما نخشاه هنا، فإذا وضع الوثني في الزيت المذكور شحماً، فسوف يضفي عليه رائحة غير مستحبة؛ ولا يمكن للتحريم الإعتياد على الحقيقة المجردة بأن طابخه وثني، إذ تعلمنا سابقاً: كل ما يمكن أكله نيئا، يمكن أكله أيضا حين يطبخه وثني، والزيت يمكن أن يؤكل غير مطبوخ؛ أما بالنسبة للإمتصاص من الأوعية، فهو يجعل طعم الزيت شيئاً، والتحريم غير وارد إذن.

سئل ح. آسي عن إباحة البلح الذي يطبخه الوثني. البلح الحلو، الذي يؤكل نيئاً، مباح حتما، إنما ليس المر، الذي لا يؤكل نيئاً. لكن، ما يهمنا هنا، هو: ماذا بشأن البلح الذي هو ليس حلواً ولا مراً (والذي يمكن أكله نيئاً، في حالات الضرورة)؟ فأجاب: لقد حرمه أحد الرجال المميزين، وهو ليفي.

يسمح رابه بشتيتاه (طبق معد من قطع الجريش الفتية) الوثني، ويحرمه والد

صموئيل وليفي. (تقول الغمارا): إذا حُضّر من دقيق القمح أو الشعير، يتفق جميعهم أنه مباح. أما الطعام المكون من البازلاء والخل فقد قال رابه أنه محرم أيضا. تتعلق نقطة الخلاف بالطعام المكون من الطحين والماء فقط الذي يحرمه أبو صموئيل وليفي، خشية أن يأكل الناس من الطعام المحضر بالخل، إذا هو أباحه؛ من ناحية أخرى، لم تخطر هذه الخشية ببال رابه. يمكن تقديم المناقشة السابقة، بالكلمات الأخرى التالية: يحرم رابه دقيق البقول الذي يعده وثني مع الماء، خشية أن يؤكل الطعام المحضر بالخل؛ ولا يبيح إلا الطعام المحضر من دقيق القمح والشعير، الذي لا يستعمل في إعداده الخل. لكن الطرف الأخر يحرم هذه الأطعمة أيضا، خشية أن يبيح وأحدنا لنفسه بعدئذ البقول المحضرة مع الخل.

قال رابه: أرسل برزلاي إلى داود نوعين من هذه الشتيتاه، بحسب ما جاء في [2صم 17:28]: «فأتوا بفرش وطسوت وأوعية خشب وحنطة وشعير ودقيق وفريك وفول وعدس». وإذا كنا في تلك الأيام نشتري هذه المواد في السلال من الوثنيين في أسواق نهارديا، فهي إشارة إلى أن تحريم صموئيل وليفي لا أهمية له.

«والمعلبات المكبوسة التي عادة ما يضعون فيها الخمر»، ايرى ح حزقيا، أنه لا يسمح بالإفادة منها إلا حين لا يعرف بوجود خمر فيها. أما إذا عرف بوجود خمر فيها تحديداً، فهي محرمة. لماذا يسمح الحاخامون إذن.

باستعمال الموريات التي تحضر مع الخمر بأكملها، كما نعرف؟ لأن الخمر تستعمل هنا فقط للقضاء على حمض الموريات، بينما تستعمل في الحالة السابقة لإعطاء المعلبات طعم أكثر استساغة. لكن ح. يوحنان قال إنه حتى عندما يُعرف بوجود خمر في المعلبات فالاستفادة منها مباحة. ما هو الفرق إذن بين الموريات والمعلبات، بحيث يحرم ح. مئير استعمال الأولى، إنما يسمح باستعمال الأخيرة؟ في حالة الموريات التي تؤكل مع الخبز، فإن واحدنا يأكل كل المحتوى، أما في حالة المعلبات، فلا تؤكل سوى الفواكه المعلبة، وتبقى الخمر في الأنية. «يحرم السمك المكبوس المقطع إلى قطع صغيرة وكذلك الحليق»،

ما هو الحليق؟ قال ح. نحمان حنان ب. آبا باسم رابه: الحليق هو سلطينوت(1) وهذا السمك محرم، رغم أن لديه علامة السمك الطاهر، وذلك لأنه يشبه كثيراً السمك غير الطاهر، الذي يتم اصطياده معه بحيث يستحيل تمييزه تقول تعاليم الحاخامين: يسمح بتناول تلك الأسماك التي لا تبدي علامات السمك الطاهر وهي فتية، إلا أنها تبديها لاحقاً، كما هي الحال مع السلطينوت والأبيص، ثمة أسماك تبدي عند اصطيادها علامات الصنف الطاهر، لكنها تفقدها لاحقاً، مثل الأكونات، الأبونات، الكوتوسبيتات، الأخسبتيات، والأوتانات، وهي مباحة. قال ح. أبوهو في قيصرية أنه يسمح بشراء زيت السمك وبطارخه من أي كان، لأن ذلك لا يأتي إلا من بيلوسيوم واسباميا (إسبانيا)، حيث لايوجد سمك من الصنف غير الطاهر. ويسمح أباي أيضا بشراء سمك زاخنترا من الوثنيين من نهر دهب. ولماذا يسمح به؟ ربما لأن ضفة النهر مكوّنة بحيث لا تسمح بمعيشة السمك غير الطاهر. قال رابينا: نرى الآن أن نهري غوسا وغاندا يتحدان بنهر دهب، لذلك يحرم سمك زاخنترا (فالإثنان الأولان مأوى للسمك غير الطاهر. قال ح. أباي: حمار البحر مباح، إنما ليس عجل البحر؛ وهذا يذكرنا بالملاحظة التالية: غير الطاهر (على الأرض) طاهر(2)، انما الطاهر غير طاهر. قال آشي: سبارنونا مباح، وقديشونا محرم؛ وقال آخرون أنه قال أن قاهرنونا محرم. حين كان أكيبا في غنسك، قدم له سمك يشبه حبوشا، الذي هو من الصنف غير الطاهر؛ فأخذ سلة، ووضع فيها السمك، فوجد عليه حراشف، حين رفعه من السلة، فأباح السمك. وفي مقدوريا طبق ح. آشي في حادث مشابه الإختبار التالي: أمسك بالسمك، الذي يشبه زهريفا، مقابل أشعة الشمس، فلاحظ الحراشف، وأباحه. وحدث أن كان مرة في بلدة أخرى، وذلك حين قدم له سمك يشبه السبارنونا غير الطاهر، فغطاه بوعاء أبيض، فاكتشف وجود الزعانف على جدران الوعاء، فأباح السمك. وجاء رابا ب. حنا مرة إلى أركا داغما، حيث قدم له سمك زاخنترا، لكنه حين سمع الخدم في

---

(1) السمك المقلي مع الطحين. و«سلت» بالعبرية تعني: دقيق، حنطة، سميد.

(2) أي، في البحر.

البيت يدعونه باقي، اعتقد أنه ربما يكون سمكة غير طاهر، فأحجم عن لمسه، لكن في الصباح، عندما فحص السمك، وجد بينه بعضاً من الصنف غير الطاهر، فطبق على نفسه من ثم الآية القائلة: لا تصيب البار مصيبة [مثل 21:12]. «وثمر عليق الحالتيت محرم». يعتمد هذا التحريم على الحقيقة التالية: لا بد أن هذا الثمر يقطع بسكين بحيث يتشرب ما تسرب إليها من بعض طعام محرم، مع أن المعلم يقول أنه إذا فقد هذا الطعام طعمه بقطعه، فهو مباح؛ إنما، في هذه الحالة، يحتفظ النسغ القوي لتوت الحالتيت بالدهن الذي قد يستخلص من السكين، لذلك يحرم. اعتاد أحد عبيد ح. ليفي أن يبيع حالتيت؛ وعند موت ح. ليفي، سُئل ح. يوحنان ما إذا سيسمح للعبد ببيع الحالتيت، فأجاب على ذلك، قائلاً: نحن نضع فيه دائماً الثقة ذاتها التي وضعها فيه سيده (ويجب أن نثق به إذن أنه لن يبيع بعد موت سيده أيضاً الأشياء النجسة عوضا عن الطاهرة). اشترى ح. حونا ب. مينيومي مرة صوفاً ازرق للصيصيت من بيت ح. عمرام التقي الذي مات لتوه، فذهب إلى ح. يوسف ليسأله ما إذا يمكن استعمال الصوف المذكور؛ ولأنه لم يستطع تقديم إجابة مرضية، قطع ح. حونا مسافة طويلة، حيث صادف وأن التقى حنان الخياط، فحدثه عن حيرته، فقال له الخياط: كيف يمكن ليوسف المسكين معرفة هذا؟ لقد اشتريت صوف أزرق مرة للغرض ذاته من منزل رابناه، شقيق ح. حييس ب. آبا، وكان ذلك بعد وفاة رابناه، فسألت ح. ماتنا ما إذا يسمح باستخدام هذا الصوف أم لا؛ فلم يعرف بماذا يجيب؛ فذهبت عندئذ إلى ح. يهودا من هغرونا، فقال: وأخيرا لجأت إلي ومعك سؤال. قال صموئيل التالي: علينا أن نثق بزوجة العالم، كما كنا نثق بزوجها. وذلك هو أيضا رأي ألحاخامين، الذين تقول تعاليمهم أن الزوجة تتمتع بثقتنا على ذات الأسس التي يتمتع بها زوجها، واللذين ينطبق على علاقتها ما ينطبق على علاقة السيد بالعبد فعند موت رجل يظل بيته يحظى بثقتنا حتى يظهر ما يدعونا إلى سحبها منه. وينطبق الشيء ذاته أيضا على حالة بيع الصوف الأزرق للصيصيت من المحل، إذ يمكنك شراؤه مادام لا يوجد سبب حقيقي

يدعو إلى عدم الشراء. تقول تعاليم الحاخامين: على ابنة الأمهاريز[1] أو أرملته، التي ستتزوج من أحد العلماء، وكذلك عبد الأمهريز الذي سيباع إلى أحد العلماء، عليهم جميعاً أن يؤدوا قسماً شفوياً يتعهدون بموجبه أنهم سيطيعون الوصايا وما يحرمه الحكماء. من ناحية أخرى، إذا حدث العكس، فهم معفون من هذا اليمين، لأنهم لا يستحقون الثقة التي وضعت فيهم دائماً؛ لكن هذا كان رأي ح. مئير فحسب، في حين يجد ح. يهودا القسم ضروري في الحالة الثانية أيضا. قال ح. شمعون ب. إلعازر: أعرف امرأة كانت تساعد زوجها الذي كان عالماً، في ارتداء تَفلينه؛ وبعد وفاته، تزوجت من مقاول، كانت تساعده في ارتداء تعويذته. قال رابه: حين نختم الشحم، اللحم، الخمر، وصوف الصيصيت الأزرق، بختم واحد، فيجب أن لا نرسلها مع وثني؛ إنما يمكن إرسال الحلتيت، الخبز، الموريات، والجبن، حين تكون مختومة بختم واحد. لن يستبدل الوثني الخبز حتماً، لأن هذا سيكتشف بسهولة، إذ تسهل للغاية ملاحظة الفرق بين الخبز الطازج والقديم، وخبز الحنطة والشعير، وما من داع للإعتقاد بأنه قد يستبدل الخبز بمثيله لأنه لا يوجد إلا ختم واحد. لكن لماذا يرى رابه آن ختماً واحداً يكفي في حالة الجبن، بينما يحتاج الشحم إلى ختمين، وهو ليس أغلى من الجبن؟ قال ح. كاهانا: لم يك رابه يقصد الشحم، بل السمك المقطع إلى أجزاء بحيث يفقد العلامات التي يميّز بها عن اللحم. لكن إذا كان ذلك صحيح، هل يمكن استبداله باللحم فعلاً؟ يأخذ رابه بين الاعتبار نوعين من اللحم: لحم السمك، واللحم بالمعنى الضيق للكلمة، إنما صموئيل يقول: يحتاج كل ما يمكن لوثني نقله مما يلي إلى ختمين: اللحم، الخمر، والصوف الأزرق؛ أما الموريات، الحلتيت، والجبن، فلا تحتاج إلا إلى ختم واحد؛ ولا حاجة بنا لذكر السمك بشكل خاص لأنه مثل اللحم (ولا حاجة بنا للحديث عن الخبز البتة، إذ لا يوجد ما نخشاه هنا). تقول تعاليم الحاخامين: علينا أن لا نشتري من التجار في سوريا الخمر، الموريات، الحليب، ملح كوندريت، والحلتيت، ما لم يكن البائع معروفاً أكيداً بأنه مختص، وإلا فسوف يشك بأنه يخلط شيئا محرماً في المواد السابقة. أما

---

(1) بالعبرية، «عام هئاريص»، وتعني: أمي، جاهل، عامة الشعبة.

إذا زار إسرائيلي تاجراً في سوريا، فيسمح له بتناول كل ما يكون على طاولة المضيف، لأنه لا يستعمل في منزله شيئاً محرما. هذا يؤيد رأي ح يهوشوا ب. ليفس، الذي قال: يمكن للإسرائيلي القبول بإحدى المواد السابقة كهدية من تاجر سوري، شريطة أن يقدمها من مخزون منزله، لأنه لا يستخدم في المنزل شيئاً غير طاهر. ما هو ملح كوندريت المذكور آنفاً؟ قال ح. يهودا باسم صموئيل: هو ملح يستخدمه نبلاء روما. وتقول تعاليم الحاخامين: ملح كوندريت الأسود محرم، إنما ليس الأبيض. هذا ما قاله ح. مئير؛ لكن ح. يهودا قال العكس:

الأبيض محرم والأسود مباح. قال ح. يهودا ب. غملائيل، باسم ح. حنانيا غملائيل: النوعان محرمان. قال رابا ب. ب. حنا باسم ح. يوحنان: إن من يحرم استعمال الملح الأبيض إنما يعتمد الحقيقة القائلة أن بعضهم يضع الأجزاء البيضاء من أمعاء سمك غير طاهر فيه؛ من ناحية أخرى، فإن بعضهم يضع الأجزاء السوداء من سمك غير طاهر في الملح الأسود، وهو كاف لتحريمه؛ في الوقت ذاته، تبرر هاتان الحقيقتان، سبب تحريم الطرف الثالث لكلا الملحين. قال ح. أبوهو باسم ح. حنانيا ب غملائيل: عاش مرة في شارعنا وثني عجوز، اعتاد أن يدهن الملح الذي كان يبيعه بشحم الخنزير. «محرم». الكلمة الواردة هنا موضوعة لاستبعاد مواد أخرى؛ ما هي هذه المواد، إذن؟ يرى حزقيا، أنه تحرم حتى الاستفادة من المعلبات التي يُعرف أن غالبيتها تغفل استخدام الخمر؛ ويرى ح. يوحنان، أن موريات وجبن بيت عزقا محرمة أيضا. ورأي ح. مئير موجود هنا دون ذكر اسمه.

المشنا السادسة:

يسمح أيضاً بتناول ما يلي: الحليب الذي يحلبه وثني بحضور إسرائيلي، وقرص العسل من القفير. ويعتقد آخرون أن العنب، حتى وهو يقطر، غير قابل لأن يتنجس، ليس حتى كسائل؛ المعلبات التي لا يدخل في قاعدتها الخل والخمر؛ السمك المكبوس

غير المقطع بالكامل، الماء المملح الذي يحفظ فيه السمك والذي يحتوي سمكاً، أوراق الحالتيت والزيتون الطري الذي يحفظ مرصوصاً في براميل. ويحرمه ح. يوسي إذا تساقطت منه نوياته بسهولة. يحرم الجراد إذا جاء من سلة بقال، إنما يباح إذا أتى من خزانة مؤونة، والشيء ذاته ينطبق على حالة التقدمة المرفوعة.

الغمارا

تقدم لنا هذه المشنا ما يعلمنا إياه الحاخامون في موضع آخر، أي: إذا كان إسرائيلي يجلس قرب قطيع لوثني يحلب حليباً، يمكنه شربه دون خوف من أن يغشه الوثني. كيف ذلك؟ إذا لم يك في القطيع حيوان من صنف غير طاهر، فمن الواضح أن الحليب مباح، أما إذا كان هنالك واحد منها، فلماذا يسمح بالحليب إذن إذا لم يك الإسرائيلي قادراً على رؤية الحيوان الذي يحلبه الوثني؟ يقصد الحاخامون أن يعلمونا مايلي: على الإسرائيلي أن يجلس في مكان بحيث يستطيع رؤية الوثني وهو يحلب، والحليب في هذه الحالة مباح، لأن الوثني سيخشى أن يخلط فيه حليباً غير طاهر، إذ يمكن أن يظهر الإسرائيلي في أية لحظة وينظر ماذا يفعل. ويؤكد الحاخامون هذا ليبددوا الإعتقاد القائل أن الحليب محرم بسببه مكان جلوس الإسرائيلي؛ ويقولون، إن احتمالية ظهوره ومراقبته لعمل الوثني تجعل الحليب مباحاً. «العسل مباح»، لا يمكن تحريم العسل، إذ ما من داع معقول للخوف من أن يمزج الوثني فيه مواد غريبة تفسده لاحقاً، وما من داع أيضا للخوف من طبخ العسل، ففي هذه الحالة، العسل مباح، على أساس القاعدة الشرعية السابقة القائلة أن ما يصح أكله نيئاً يصح أيضا حين يطبخه وثني. أخيراً، ما من داع للخوف من أن يكون العسل حُفظ في آنية محرمة فتشرب منها الماء الذي امتصته، لأن هذا سيفسد طعم العسل. «العنب حتى عندما يقطر» الخ. هذا يتناقض بوضوح مع ما يلي: يقول شاماي: إذا جمع أحدنا عنباً من أجل عصير للخمر، فهو، إذا قطر، يكون عرضة للتنجس كما لو أن ماء صُب عليه. ووافق هليل على رأي شاماي أخيراً، وهو الذي مال أولاً لمساندة عكسه؛ إذن، فالترطيب ينجس؟

ليس في هذا أي تناقض؛ فحين يضع واحدنا العنب في المعصرة بغرض صنع الخمر، يمكن أن نرى بسرعة، ما إذا كان العنب مرطباً؛ أما الحديث هنا فهو عن حالة أكل عنب حيث ينوي واحدنا البحث عن العنب الجاف، ولا يهمنا أيضا، إذا كان هذا العنب يقطر، لأنه يستعمل للأكل وليس لصنع الخمر. «مكبوس وليس مقطعاً بالكامل»، إلخ. تقول تعاليم الحاخامين: إذا كان الرأس وعظمة الظهر سالمين، لا يعتبر مقطعاً بالكامل؛ أما «الماء المملح الذي يحفظ السمك والذي يحتوي سمكاً»، فهي عبارة تعني أنه حين يكون في الماء المملح دودة أو دوتان من تلك المساة حيلبيت، فهو مباح. ونقول الآن، أنه إذا كان الماء مباحاً حين تكون فيه حيلبيت واحدة، فلماذا تقول العبارة: واحدة أو اثنتان؟ تكفي واحدة في برميل مغلق، إنما في برميل مفتوح تلزم اثنتان (لأنه قد يفترض أن واحدة وقعت فيه من إناء آخر). تقول التعاليم: يقول ح. حونا أنه لا يباح إلا حين يمكن تمييز رأسه وعظمة ظهره. وقال ح. نحمان: حين يمكن تمييز احد الاثنين فقط، فاعترض ح. أقحا ب. حاما، قائلاً: نحن نعرف أنه يحلل أكل السمك الذي له زعانف وحراشف، فكيف تميز الآن السمكة المحللة برأسها أو عظمة ظهرها؟ قال أباي: السمك محط التساؤل هنا هو الأراح والبالمودا، اللذان هما من الصنف الطاهر، لكن رؤوسه تشبه رؤوس الصنف غير الطاهر. قال ح. يهودا باسم عولا: وضع ح. حونا وح. نحمان نصب أعينهما هنا ماء حفظ السمك المملح، وليس السمك بأكمله إطلاقا، بحيث يقول أحدهما: لك السمك محلل إذا كان رأس السمكة مرئية، بينما يؤكد الأخر أنه يجب تمييز عظمة الظهر، أيضا. قال ح. زيا: لقد تعودت على أكل السمك المملح مع الخبز حين أجد فيه رأس السمكة أو عظمة ظهرها، وحين سمعت ما يقوله ح. يهودا باسم عولا، لم أعد آكله إلا حين أميز الاثنين. قال ح. بابا: تقول الهالاخا: لا يُباح السمك المذكور إلا حين يُميز الرأس وعظمة الظهر. ظهر اعتراض على هذا من التيوصفتا التالية: تحلل كل قطعة من السمك المطبوخ والمقطع إلى أجزاء إذا وجدت عليها علامات الصنف الطاهر، سواء أكانت موجودة على جزء من قطعة أو قطعة من مثات القطع. أحضر وثني مرة إلى السوق برميلاً مليئاً بالسمك

المقطع ووجد على إحدى القطع علامات الصنف الطاهر، فأباح ح. شمعون به غملائيل البرميل بأكمله، وهي حالة تدعم إلى حد ما الإعتراض السابق. قدم بعد ذلك ح. بابا التفسير التالي: كانت القطع في البرميل متساوية كلها. إذا كان ذلك صحيحاً، فسوف تبدو الجملة ككل زائدة؟ خشية أن يقول أحدنا أنه قد يحدث ويوجد نوع آخر من السمك فيه، فهي تعلمنا أن الأمر ليس على هذا النحو. أُحضر مرة قارب محمل بالزاخونتا إلى بركة سمك، فذهب ح. حونا لفحصه، وعندما رأى بعض الزعانف في القارب، أباحه كله. ورابها، الذي أدهش في إباحة السمك كله، بسبب بضع زعانف، دون أن يهتم من أن يكون بينه سمك بلا زعانف، قال بأن هذا السمك محرم كله. وقال ح. حونا ب. حنانيا عكس ذلك. قال ح. إرميا من ديفتي: أخبرني ح. بابا أن ح. حونا لم يحلل سوي ماء حفظ السمك المملح وليس السمك ذاته. لكن ح. آشي، قال: أخبرني ح. بابا أن ح. حونا حلل السمك أيضا. أما أنا، فلا استطيع تحريم السمك بعدما سمعت من ح. بابا أن ح، حونا حلله؛ لكي أيضا لا أستطيع أن أحلله، بعدما علمني ح. يهودا باسم عولا أنه لا يحلل غير السمك الذي يمكن تميز رأسه وعظمة ظهره.

حين كان ح. حنا حنانيا في بيت ح. آدا ب. أباح ذات مرة، قال: إذا كانت شحنة إحدى السفن المكونة من براميل من السمك المحفوظ في الماء المملح محضرة للإسرائيليين ووجد الحاليت في أحد البراميل فكل البراميل محللة إذا كانت مفتوحة (لأنه يبدو معقولاً الافتراض بوجود حاليت في البراميل الأخرى أيضا، لكنه ترسب إلى الأسفل، لأنها مفتوحة). أما إذا كانت مغلقة بإحكام، فلا يحلل إلا البرميل الذي يحتوي الحاليت. هنا سأله ح. آدا: أنى لك معرفة هذا؟ من ثلاثة رجال أصحاب معرفة عظيمة: رابه، صموئيل، يوحنان. قال ح. برونا باسم رابه: يمكنكم أن تشتروا من أحد المختصين أحشاء سمك وبطارخه أيضا. قال عولا ل ح. دوستاى من بيري: بما أن رابه يتحدث عن الأحشاء والبطارخ، فمن الواضح بالتالي أن للسمك غير الطاهر بطارخ، وإلا لما عالج الموضوعين في السياق ذاته. لكني قادر أن أثبت عكس ذلك مما يلي:

السمك غير الطاهر ولود، والسمك الطاهر حامل بطارخ. حسناً، كان الجواب، احذف كلمة بطارخ من جلة رابه. هنا قال ح. زيرا: ليس من الضروري حذف الكلمة، فالحقيقة أنه يوجد سمك غير طاهر، وهو حامل بطارخ أيضا، لكن نسله ينضج في البطارخ قبل أن ينفثه خارج جسده، في حين يضع السمك الطاهر بيضه في الرمل. إنما لماذا يطلب شراء البطارخ من مختص مادام لدينا الآن علامة تميز بها الطاهر من غير الطاهر؟ ألم نتعلم أن العلامات التي تساعد في تمييز بيوض الطيور الطاهرة من بيوض الطيور غير الطاهرة، تميز أيضا بيوض السمك الطاهر من بيوض السمك غير الطاهر؟ لكن كيف يمكن ذلك في حين يرى التشريع أن علامتي السمك الطاهر هما الزعانف والحراشف؟ يجب فهم العلامات كما يلي: إذا كانت البيضة مستطيلة، بطرف مستدق وطرف مستدير، فتلك علامة النوع الطاهر، أما إذا كان كلا الجانبان مستدير أومستدق، فتلك علامة غير الطاهر. مع البيضة على السطح والبياض في المركز، فتلك علامة عدم الطهارة؛ والعكس هو علامة الطهارة. أما إذا كان المح والبياض مختلطين، فتلك إشارة إلى أنها بيضة أحد الزواحف، وهي بالتالي غير طاهرة. قال رابها أنه يجب تفسير رأي رابه كمايلي: إذا كانت بطارخ السمك في حالة انضغاط كامل فالعلامات السابقة لا يمكن تعيينها. وماذا لو لم يوجد مختص؟ قال ح. يهودا: إذا قال البائع، أنا الذي كبست السمك، وأعرف أنه طاهر، يمكن أن نثق به. ويضيف ح. نحمان: يجب أن يرينا نوع السمك الذي كبسه وكذلك أحشاؤه. وعلم ح. هودا آدا النادل، فقال: يجب أن نثق بالبائع الذي يقول، أنا كبست هذا السمك. «يسمح بتناول أوراق الحلتيت». هذا، بحد ذاته، بديهي، لأن هذه الأوراق لا تقطع بالسكين، إنما ترد هذه العبارة هنا للإشارة إلى أن هذه الأوراق محللة حتى إذا وجدت عليها قطعة جذر: ولو لم ترد هذه العبارة الخاصة، لبدا معقولاً الاعتقاد أن الورقة التي عليها قطعة من جذر ستكون محرمة على افتراض عقلاني بوضوح من أن الجذر ربما جاء من آنية أخرى حيث يمكن أنه قُطع بالسكين. «زيتون طري جداً»، مع أن هذا بديهي جداً، فالحديث بشأنه ضروري أيضا لمنع الإعتقاد القائل إنه، كون الزيتون طرياً، فربما أنه تم وضع خمر لإحداث هذه

الطراوة.« الجراد»، الخ. تقول تعاليم الحاخامين: الجراد، الكابريسيس، الكابلوتوت، التي يؤتى بها من المخزن أو من مكان تحضيرها، أومن أحد القوارب، مباحة؛ أما تلك التي يبيعها صغار التجار فمحرمة، لأنهم يسكبون عليها الخمر. والشيء ذاته ينطبق على عصير التفاح، الذي هو مباح حين يؤتى به من المخزن، لكنه محرم حين يؤتى به من صغار التجار الذين يمزجونه بالخمر. تقول تعاليم الحاخامين: عانى رابي ذات مرة من آلام في المعدة، فراح يسأل بالتالي ما إذا باستطاعة أحد أن يخبره بأن عصير التفاح من عند الوثني محرم أم لا؟ فقال ح. صموئيل باسم ح. يوسي: عانى والدي أيضا من آلام مشابهة ذات مرة، فتناول بعض عصير التفاح الذي عمره سبعون سنة، اشتراه من الوثنيين، فأحس بالراحة. قال رابي: تعرف هذا وتتركني أعاني كل هذه المدة الطويلة! فبحثوا له عندئذ عن عصير تفاح. فوجدوه عند وثني يمتلك 300 أبريق عمرها سبعون سنة، فشرب منها رابي وشفي. فقال بعدها: المجد للهّ الذي يضع العالم في أيدي الحراس. «ينطبق الشيء ذاته على حالة» كيف نفهم هذا؟ كما قال ح. شيشيت: حين نشك أن كاهناً يبيع تقدمة مرفوعة مدعياً أنها ليست تيروما [1]، يحرم علينا شراء أي شيء مما يبيعه، إنما يسمح بشراء ما يحضره من حجرة المؤونة، أو في سلال، أو من مكان انتاجه؛ وذلك لأنه سيخاف، إن غش هنا، أن يحرمه الحاخامون من كل شيء، إذا تم اعلامهم بذلك.

---

[1] تيروما بالعبري، ذبيحة، قربان، هبة، منحة، هدية، تبرع، من معانيها أيضا: إزالة الرماد عن المذبح الأضحية أو القربان المرفوع، المساهمة في الحرم؛ وحصة الكاهن من المحصول أو العجين، التيروما اسم أيضا لرسالة في التلمود.

الفصل الثالث

المشنا الأولى:

كل الصور محرمة، لأنها تعبد مرة في السنة على الأقل، هذا ما قاله ح. مئير. لكن الحكماء يقولون: فقط صور أولئك الذين يمسكون بأيديهم غرضاً، طائراً أو كرة. ويقول ح. شمعون ب. غملائيل: ومن يمسك بيده شيئا.

الغمارا

إذا كان حقيقياً فعلاً أن هذه الصور تُعبد مرة واحدة في السنة على الأقل، فلماذا لا يحرم الحاخامون استعمالها البتة؟ قال ح. اسحق بن يوسف باسم ح. يوحنان: في بلد مئير، اعتاد الوثنيون أن يعبدوا كل صورة مرة في السنة، وهذا لم يك دارجاً في المناطق الأخرى، انما وضع ح. مئير قاعدته على أساس أقلية حالات (وذلك كي يستبعد الاعتقادات الخاطئة)، وبالتالي فهو يحرم الصور؛ أما الحاخامون الذين لم يتبعوا هذه القاعدة، فقد أباحوا الاستفادة منها. مع ذلك، قال ح. يهودا باسم صموئيل: لا تهتم المشنا هنا بالصور العادية، بل بتلك التي صُنعت لأجل الملوك. قال رابا ب. ب. حنا باسم يوحنان: يأخذ تحريم ح. مئير باعتباره الصور المقامة عند بوابات الأمكنة. قال رابا، أن التعاليم، قالت: لا يبيح الحاخامون إلا استعمال الصور من المدن، لأن هذه

ليست أوثاناً بل زخارف فحسب، إنما يحرمون الصور في القرى التي هي أوثان معبودة. «ويقول الحكماء»، إلخ. يقوم هذا التحريم على الدواعي التالية: الغرض في يد الوثني إشارة إلى أنه يقدم ذاته للعالم كله. الطائر في يد الوثني يشير إلى أنه يضحي بذاته، مثل الطائر، من أجل العالم. وأخيراً، فالكرة إشارة إلى أنه يضحي بذاته من أجل الكرة الأرضية كلها، وامتد التحريم من ثم ليشمل الأوثان التي تحمل في أيديها سيوفاً، تضع على رؤوسها تيجانا، وفي أصابعها خواتم الختم. كان الإعتقاد السائد سابقا، هو أن السيف ليس شعار إلهي، بل شعار لصوص؛ إنما قالت التعاليم لاحقاً أن الصورة التي تظهر سيفاً ترمز إلى من يضحي بذاته لأجل العالم كله. أما بالنسبة للتاج، فقد كان يعتبر إكليلاً غير هام، إنما أظهرت التجربة لاحقاً أنه يمثل تاج الملك. وأخيراً، كان يُعتقد أن خاتم الختم هو دائماً علامة العبيد، إنما علَّمت التجربة لاحقاً أن صورة تظهر مثل هذا الخاتم تمثل من يوطد العزم على الموت في سبيل العالم كله.

المشنا الثانية:

إذا وجد واحدنا قطعاً من صورة، يباح له استخدامها. إنما إذا وجد قطعاً على شكل يد أو قدم، فهي محرمة، لأن مثل هذه الأشياء معبودة.

الغمارا

قال صموئيل. يباح حتى القطع من وثن معبود. لكن ألا تشير المشنا إلى قطع الصور؟ المشنا تضيف التحريم المتعلق بيد صورة أو قدمها، حيث تستعمل هنا كلمة صورة أيضا؛ إنما تتضمن المشنا في الواقع إباحة قطع الصور أيضا. لماذا تحرم اليد والقدم إذن، مع أنها، في الواقع، مجرد قطع؛ وقد أباحها صموئيل؟ يفسر صموئيل هذا التحريم في المشنا كما يلي: إذا وجد واحدنا يداً أو قدماً من أغراض معدّة بشكل خاص للعبادة، فهي بالتالي محرمة، لأن الوثنيين يشيدون نوعاً من المذابح لمثل هذه الأشياء،

والتي يضعونها فيها لأجل العبادة.

قالت التعاليم: يحّرم ح. يوحنان الوثن المنكسر من تلقاء ذاته، (أي دون مساعدة كائن بشري)، بينما يبيحه ح، شمعون ب. لاكيش. يدافع الأول عن موقفه بقوله أن الوثن المكسور لم ينتهك حرمته شخص، في حين يقول الثاني، أن الكسر هو انتهاك حرمة كاف، إذ سيقول الناس: كيف يمكن لهذا الوثني أن يخلص الآخرين، بينما لم يستطع أن يخلص نفسه. اعترض ح. يوحنان على ريش لاكيش، بقوله، مكتوب [1صم 5 :4-5]: «ورأس داجون وكفاه مقطوعة عند عتبة الباب... لذلك لا يدوس كهنة داجون... عتبة باب بيت داجون.» إلخ. (يظهر إذن أن الوثن يظل يعتبر مقدساً عند الوثنيين، حتى حين يُكسر من تلقاء ذاته)! وهنا أجاب الآخر: لا يبرهن هذا على أي شيء ضد رأيي، فالوثني، في الحالة المذكورة، قال إن الإله الأعلى هجر الداجون، وجره حتى عتبة باب المعبد، وعندئذ فقط تم استرضاؤه، فاعتبروا بذلك العتبة مقدسة، إنما ليس الداجون. تابع ح. يوحنان اعتراضه عندئذ، فقال: تسمح المشنا باستخدام قطع الصور، وذلك يعني أن ما يسمح به هو قطع الصور لا قطع الأوثان الفعلية؛ فأجاب ح. شمعون ب. لاكيش: إذن، لا بد أن تستدل بالضرورة أن الصور المكسورة هي المباحة يعني استبعاد الصور الكاملة التي هي محرمة، وذلك كون المشنا لا تهتم بالأوثان هنا؛ وكان هذا رأيح. مثير الذي استشهد به دون أن يذكر اسمه. هذا باعتراف أن ما سيلي يمكن تقديمه ضد رأي ح. يوحنان، مذكّرين بأننا ننتهي من كلمات ح مئير لننتقل إلى كلمات الحاخامين: يحرم مئير الصور الكاملة، لكنه يبيح أجزاءها؛ إذن نقول: يحرم الحاخامون الصور الكاملة، لكنهم يبيحون أجزاءها، أيضا. لماذا يحرم ح. يوحنان أجزاء الوثن، إذن؟ لأنه ببساطة ليس للصور علاقات بالأوثان، ولا يمكن بالتالي أن تقارن بها، فلا يمكن التأكد كلياً ما إذا كانت الصور معبودة أم لا. أما إذا افترضنا أنها كانت معبودة، ووجدنا بعد ذلك صورة مكسورة، أليس من المبرر أن تفترض إذن أن أحداً ما كسرها عمداً وهي بذلك تنتهك حرمتها فعلاً واستعمالها بالتالي مباح؟ من ناحية أخرى، من المؤكد أن الأوثان الفعلية كانت معبودة؛ والشك يتركز هنا فيما إذا الوثن

المكسور الذي وجدناه كسر وحده أم بمساعدة كائن بشري. ومن المعروف جيداً الآن أن الشك لا يمكنه أن ينفي اليقين؛ وعلى هذا الأساس تباح الصورة المكسورة، وتحرّم الأوثان المكسورة. تابع ح. يوحنان نقاشه، قائلاً: تقول التعاليم أن الوثني يستطيع أن ينتهك حرمة وثن زميله وكذلك حرمة وثنه هو أيضاً، بينما لا يستطيع إسرائيلي أن ينتهك حرمة وثن وثني. لماذا لا نعتبر إذن، أن الوثن الذي انتهك حرمته إسرائيلي كوثن مكسور وحده؟ قال أباي: يجب أن نفهم التعاليم السابقة، كما يلي: لا تنتهك حرمة وثن، إذا قام إسرائيلي بالضغط على وجهه بالمطرقة فقط. لكن ألم نتعلم أن هذا الضغط، حتى إذا لم يرافقه كسر، يكفي لانتهاك حرمة الوثن؟ حسن، هذا يعني أن يقوم وثني بالعمل لكن ليس إسرائيلي، حيث يجب أن يكسر منه قطعة، كي تُنتهك حرمة الوثن لكن رابها، قال: إذا تحدثنا بدقة، يمكن القول أن الوثن تُنتهك حرمته إذا ضغط إسرائيلي على وجهه؛ لكن الحاخامين، خافوا أن يحتفظ الإسرائيلي بهذا الوثن قبل أن يضغط وجهه، ويصبح بالتالي مِلكاً لإسرائيلي، ولا يعود بالإمكان انتهاك حرمته. قدم ح. يوحنان إعتراضاً ثانياً: قالت التعاليم: إذا استعمل وثني حجارة ماركوليس(1) لرصف شارع أومسرح، يسمح للإسرائيلي بأن يدوس على هذا الرصيف؛ لكن يحرم عليه ذلك إذا قام إسرائيلي بالرصف بهذه الحجارة، لماذا لا تعتبر الحجارة وثناً مكسوراً من تلقاء ذاته؟ لقد فُرض هذا التحريم للسبب ذاته الذي أشار إليه رابها. وقدم إعتراضاً آخر مما يلي: إذا كسر وثني قطعة من وثن لاستعماله الشخصي، فتنتهك بالتالي حرمة الوثن، ويسمح إذن باستخدامه واستخدام القطعة المشار إليها. أما إذا كسرها الوثني بقصد تزيين الوثن، فحرمته غير منتهكة، وهو محرم إذن؛ إنما القطعة محللة. لكن إذا قام إسرائيلي بذلك، فإن كلا من الوثن والقطعة محرمان؛ مع ذلك، ألا تعتبر الحالة مشابهة لحالة وثن مكسور من تلقاء ذاته؟ أعتمد التحريم هنا أيضا على قول رابها السابق. عندئذ قدم ح. شمعون ب. لاكيش الإعتراض التالي على رأي ح. يوحنان: تحرم أية استفادة من عش طائر على شجرة تعود لمعبد، أما إذا استفاد منه واحدنا، فتقدمة الإثم

---

(1) وثن شهير

ليست إجبارية، لكن إذا كان العش على شجرة في أيكة، يسمح بسحبه بأنبوب والاستفادة منه؛ نقول الآن، في كافة الاحتمالات فإن الطيور تستخدم خشب الأشجار في منطقة عيشها لبناء أعشاشها، وبما أن هذه الأعشاش مباحة، فذلك يعني أن استعمال الوثن المكسور من تلقاء ذاته مباح أيضا؟ لا، إطلاقاً: في حالة عش الطائر المباح هنا فهذا العش معروف حتماً أن الطيور أخذت مواد بنائه من أشجار أخرى وليس من أيكة الوثن. لكن ح. أبوهو قال باسم ح. يوحنان: لا تهتم البورايتا بالأعشاش، بل بالطيور التي في الأعشاش. والطيور الصغيرة محللة شريطة أن تسحب بأنبوب (لأنه، إذا سُمح بتسلق الشجرة، فقد يقود ذلك أيضا إلى استخدام الشجرة المحرمة قال ح. يعقوب لح. إرميا ب. طوحليفا: دعني أفسر لك الهالاخا محط التساؤل: الطيور في الأعشاش على الأشجار والأيكات التابعة للمعبد، محللة، لأنها تطير حول المنطقة؛ أما البيض الموجود فيها، فمحرم، لأن ذلك يعني الإفادة من الشجرة، كونه يبقى في مكانه؛ إذن، إذا أخذت البيوض، أكون قد استفدت بشكل غير مباشر من الشجرة أيضاً. قال ح. آشي تنطبق قاعدة البيض ذاتها على الطيور الصغيرة التي لا تستطيع الطيران أيضا.

المشنا الثالثة :

إذا وجد واحدنا آنية تحمل صورة شمس، قمر، أو تنين، فعليه أن يرميها في بحيرة ملح. قال ح. شمعون ب. غملائيل: لا تحرم إلا تلك الأنية المميزة، إنها الآنية غير الهامة التي تحمل مثل هذه الصور محللة.

الغمارا

تقود هذه المشنا إلى نتيجة مفادها أن الوثنيين لا يعبدون سوى الشمس، القمر، والتنين. لكننا في موقع يؤهلنا للبرهان بأنهم عبدوا أشياء أخرى أيضا. فثمة بورايتا، تقول: إذا ذبح واحدنا حيواناً باسم البحر، الأنهار، الصحراء، الشمس، القمر، النجوم،

الكواكب، أو باسم رئيس الملائكة ميخائيل، أو حتى باسم أصغر بعوضة، فهو يعتبر تقدمة للموتى. وحل أباي هذه المعضلة، كما يلي: الحقيقة أن الوثنيين يعبدون اشياء كثيرة، أما بالنسبة للصور فهم لا يعبدون إلا تلك التي تذكرها المشنا؛ ولا تستخدم الصور الأخرى إلا في تزيين البيوت والبلدات. وقدم ح. شيشيت، الذي كان يجمع المشناءات لتفسيرها، التعاليم التالية: كل صور الكواكب محللة عدا صور الشمس والقمر. كل التماثيل محللة، عدا تمثال الكائن البشري، كل التصاوير محللة، عدا تصاوير التنين. قال المعلم: كل صور الكواكب محللة، إلخ، كيف يكون هذا؟ إذا كان الأمر متعلق بصناعة تلك الصور، فهي محرمة بشكل واضح، إذ مكتوب [خر 23:20]: «لا تصنعون... إلى جانبي»، أي، لا تصنعوا أي ممثلين لخدمي في السماء. ونستنتج بذلك أن المعلم يسمح بالحصول على مثل هذه الصور، وليس صنعها، وهذا ينسجم مع المشنا التي لا تحرم سوى صور الشمس والقمر، نقول ثانية، أليس الحصول على تمثال لشخص تبيحه المشنا ضمناً، ويحرمه المعلم؟ أليس علينا القول، أن المهم هنا هو التصنيع وهذا ينسجم مع ح. حونا ب. يهوشوا؟ وإذا افترضنا بالتالي أن الإباحة تتعلق بالتصنيع، فنحن سنواجه بمشكلة أخرى، تقول: العبارة الأخيرة تحرم النسخة عن التنين، التي هي مباحة شرعاً؛ وعلينا بالضرورة إذن أن نعلم أن الحصول عليها هو المباح، وهو ما ينسجم مع المشنا، إذن فالعبارتين الأولى والثالثة من عبارات البورايتا الثلاث تشيران إلى الحصول على الشيء، بينما تشير الوسطى إلى التصنيع؟ وهنا قال أباي أن ذلك صحيح. لكن رابها أكد أن العبارات الثلاث جميعاً تشير إلى الحصول على الشيء، أما بخصوص تمثال الشخص، فيقول، أن البورايتا منسجمة مع ما يلي: يحرم ح. يهودا أيضا الآنية التي يتم إيجادها والتي تحمل صورة مرضعاً أوسيرابيس(1). تشير المرضع إلى حواء التي كانت مرضع كل العالم؛ ويشير سيرابيس إلى يوسف، الأمير، الذي أمد العالم كله بالخبز، فأشبع بذلك الجنس البشري. لكن لا تحرم الصورة البشرية وصورة المرضع إلا حين يحمل الأول في يده مكيالاً وتحمل المرضع طفلاً بين ذراعيها

---

(1) إله العلاج المصري، الذي ازدهرت عبادته في الحقبتين البطلمية والرومانية.

ترضعه. قالت تعاليم الحاخامين: كيف تبدو صورة التنين المحرم؟ قال ح. شمعون ب. إلعازر: لديه زعانف بين مفاصله. لكن ح. آسي يحظر الزعانف بمفاصل الرقبة فقط، قال حما ب. حانينا: تسود الهالاخا عند ح. شمعون ب. إلعازر قال راباه ب. ب. حما باسم يهوشوا ب، ليفي: كنت مرة أمشي مع إليعيزرها – كفار الكبير، فحدث وأن وجد خاتماً عليه صورة تنين. وعندما توقف أمام الخاتم لاحظ أن ولداً وثنياً يمر بجانبه، فلم يتحدث إليه؛ ثم جاء بالغ وثني وعبر بقربه، فقال له: انتهك حرمة (اكسر منه قطعة) هذا الخاتم، ولما لم يطعه الوثني، ظل يلح عليه حتى انتهك حرمة الخاتم. لقد علمه هذا الحادث ثلاثة أشياء: (1) يمكن للوثني أن ينتهك حرمة وثنه الخاص وكذلك حرمة وثن الغريب؛ (2) لا يستطيع انتهاك حرمة الوثن إلا من يعرف طبيعة الوثن وطبيعة عبادته؛ (3) يمكن لواحدنا أن يجبر الوثني على انتهاك حرمة الوثن. لكن ح. حانيا سخر من هذا، قائلاً: ألم يك ح. اليعيزر يعرف البورايتا التالية: إذا أنقذ واحدنا شيئاً من أسد، أو دب، أو نمر، أو من بين أيدي اللصوص، من نهر، أو التقط ما يرمي به موج البحر على الشاطىء أو أثناء عبوره جدولاً، أو إذا التقطه ببساطة من الشارع، أو المسرح، أو المكان الذي يمر فيه الكثير من الناس عموماً، فكل هذه الأشياء، مهما كانت، يستطيع اعتبارها ملكاً له، لأن المالك الذي فقد غرضه بهذه الطريقة، أو في هذا المكان، تخلى تماماً عن فكرة إيجاده. وعلى ضوء ذلك، يتضح أن مالك الخاتم الوثني، لأنه فقده في الطريق، أنكر أي أمل في الحصول عليه، وانتهك بالتالي حرمته كوثن؛ لماذا، إذن، يجب انتهاك حرمته ثانية، كما يرى ح. إليعيزر؟ فسر أباي ذلك، كما يلي: الحقيقة أن مالك الخاتم، تخلى عن فكرة إعادته إلى ملكيته ثانية، لكنه ظل يعتبره وثنا، فإذا ما وجده وثني آخر، فسوف يعبده، وإذا ما وجده إسرائيلي، فسوف يبيعه الوثني؛ من هنا تأتي حقيقة أن ضياع الوثن لا ينتهك حرمته، وكان ح. إليعيزر على حق. يقول ح. شمعون ب. غملائيل): إلخ. أي أشياء تعتبر مميزة وأيها تعتبر غير هامة؟ قال رابه: تدخل في الصنف الأول الآنية التي تصنع غير رطبة؛ لكن صموئيل يؤكد أن الآنية التي نتناول الطعام فيها عادة هي من النوع غير الهام، بينما

تلك المستخدمة كحلي هي من النوع المميز. قالت التعاليم، نعم، فهنالك بورايتا بحسب صموئيل، تقول: المميزة هي تلك الأشياء التي توجد على الأساور، المخمطات، والخواتم، أما النوع غير الهام فيشمل الغلايات، القلايات، الأباريق، ملاءات الأسرة، المناشف (والصور التي توجد عليها محللة).

المشنا الرابعة:

قال ح. يوسي: يمكن لواحدنا أن يطحن الصور ويذريها في الريح، أو يغطسها في البحر. هنا، عارضه بعضهم، فقال: يمكن أن تتحول إلى روث، ومكتوب [تث 18:13]: «ولا يعلق بيدك شيء من المحرم».

الغمارا

ثمة بورايتا، تقول: واجه ح. يوسي الاعتراض باستشهاد من [تث 21:9]: «وأما الخطيئة التي ارتكبتموها، أي العجل، فإني أخذته فأحرقته بالنار وحطمته وسحقته، حتى صار ناعم كالغبار، ثم ألقيت غباره في السيل المنحدر من الجبل». لكن الحاخامين أجابوه، بقولهم: هذا لا يدعم رأيك، فموسى لم يرم غبار العجل الذهبي في الماء ليقضي عليه، بل ليتمكن من تقديم: هذا الماء المخلوط للإسرائيليين كي يشربوه، ويتفحص بالتالي من منهم يعبد العجل، والطريقة ذاتها استخدمها الكاهن في اختبار الماء ليتبين ما إذا كانت المرأة قد زنت (قارن: عد 18:5). ويبدو هذا واضحا من التالي [خر 20:32]: «... وذراه على وجه الماء وأسقى بني إسرائيل. هنا، أجاب ح. يوسي، مستشهداً بالتالي [2أخ 16:15]: «وعن معكة... نزع لقب الملكة الأم، لأنها صنعت قضيباً لوتد مقدس⁽¹⁾، فحطم آسا قضيبه⁽²⁾ ودقه وأحرقه في وادي قدرون». وتظهر

---

(1) وردت في التلمود: صنعت صورة فاضحة لأيكة.

(2) وردت في التلمود: قضيبها.

هذه الأية بوضوح أنه يُسمح بدق الوثن وذريه في الريح. لكنهم أجابوه، بقولهم، أنه لا توجد نباتات في وادي قدرون. لكن ألم نتعلم أن دم الأضاحي من المذبحين الداخلي والخارجي يصب في وادي قدرون بعد وصوله إلى قناة جر المياه، حيث يباع كروث للمزارعين؛ وحين كان واحدنا يأخذ بعض هذا الدم دون مقابل كان عليه أن يقدم تقدمة الإثم؛ ونستنتج إذن أنه كان ثمة حدائق في وادي قدرون؟ نعم، لكن توجد بالمقابل مساحات شاسعة أيضا خالية من أي نبات. عادح. يوسي يبرهن ثانية، أنه مكتوب [2مل 4:18] «..وسحق حية النحاس التي كان موسى قد صنعها، » إلخ. فردوا عليه بسرعة: لا يدعم هذا رأيك، لأنه مكتوب [عد 8:21]: «واصنع (لك) حية»، فكلمة (لك) هنا تعني أنه كان على موسى أن يصنع حية من المعدن الذي لديه، ذلك يعني أنه حين راح الإسرائيليون يعبدونها لاحقا، لم تصبح الحية وثناً يحرم استعماله، لأن ما يمتلكه الآخر، حتى إذا عُبد، لا يمكن أن يصبح وثناً يحرم استعماله؛ وهكذا، لم يك الملك حزقيا مرغماً على القضاء على الحية المذكورة، بل عليه بشكل أو بآخر أن يجعل من المستحيل أن تصبح غرضاً لعبادة الإسرائيليين. أجاب ح. يوسي: إذن [2صم 21:5]: «وتركوا هناك أصنامهم، فذراها[1] داود ورجاله»؛ والذري، بالتالي، يفي بالغرض (تظهر صحة تفسيرح: يوسي لكلمة «قايسوم»، بمعنى ذراهم، من تفسير ح. يوسف لآية [إش 16:41] «تذريها فتذهب بها الريح»)، فأجابوه، ثانية: ولا هذا الاستشهاد يؤيد ما تقول، لأنه مكتوب: [1 أخ 12:14]: «وتركوا هناك آلهتهم، فأمر داود فأحرقت بالنار»، نقول الآن، أن الآية التي ذكرت أولاً هي من 2 صم، وهذه من 1 أخ، ولا يمكن فهم الآيتين حرفياً؛ إنها يقول الاستدلال الصحيح أن كلمة «قايسوم» تعني: أخذها، أي، حملها معه كي يستفيد منها. فشرح: حونا التناقضات الواضحة بين الآيتين المستشهد بهما على النحو التالي: أمر داود أولاً بإحراق الأوثان، لأن الإسرائيليين لا يستطيعون انتهاك حرمتها؛ لكن قبل إحراقها، جاء الوثني أتاي الجتي، وانتهك حرمة الأوثان، فصار استعمالها حلالاً، وحملها داود معه إذن، وعلى

---

(1) في النص العربي؟ فأخذها.

نحو مشابه، نجد [2صم30:12]: «وأخذ تاج ملكام[1] عن رأسه، وكان وزنه قنطاراً من الذهب بالحجارة الكريمة، فوضعه على رأسه»؛ ونتساءل الآن، كيف امكنه استعمال تاج وثن؟ ونعيد ثانية، أن ح. نحمان يقول، أن أتاي الجتي، انتهك حرمته أولاً. لكن اسمعوا هنا، كيف امكن لرأس داود أن يحمل تاجاً يوزن قنطاراً؟ يشرح ح. يهودا هذا باسم رابه، فيصبح معناه رمزياً: كان هذا التاج يستأهل تزيين رأس داود. لكن ح. يوسي ب. حنانيا قال أن التاج ظل معلقاً في الهواء بقوة مغناطيسية، وكان داود يجلس تحته، فيبدو وكأنه يلبسه. لكن ح. إلعازر، قال: كان داود يجلس التاج على رأسه فعلا، لكن وزنه لم يك قنطاراً، بل هو مكون فقط من أحجار كريمة، تعادل في قيمتها قنطاراً من الذهب. مكتوب [مز 56:119]: «هذا هو نصيبي لأني أرعى أوامرك[2]»، ما الذي تعنيه كلمة «هذا» الواردة هنا؟ يريد داود الإشارة إلى هذا الدليل الذي بسبب المراعاة المذكورة. أي دليل؟ قال ح. يهوشوا ب. ليفي: إنه هذا التاج الذي كانت سمته الخاصة أنه يتناسب فقط (مع) من مَلَك المملكة، وكانت عملية تجربة قياس التاج في البقعة حيث يحمل التفلين. [2 مل 12:11]: «وأخرج... ابن الملك ووضع عليه تاج الملك و (أعطاه) الشهادة»[3]. التاج هو إكليل الأمارة، إنما ما هي الشهادة؟ قال ح. يهودا باسم رابه: هذا التاج كان في الوقت ذاته شهادة، فهو لا يتناسب إلا مع من انتمت إليه المملكة، أي، بيت داود. مكتوب [1 مل 5:1]: «وأن أدونيا بن حجيت ترفع، وقال: أنا أملك، واتخذ له مركبة وخيلا وخمسين رجلاً يركضون أمامه». قال ح. يهودا باسم رابه: لقد تخيل أدونيا أن التاج سيتناسب مع مقاس رأسه، لكن هذا لم يك صحيحاً. وما هي العلامات التي كانت عند الأسلاف المذكورين؟ لقد أخبرنا أن طحالهم كانت مقطوعة، وكانت بطون أقدامهم خالية من اللحم لمساعدتهم على الجري بسرعة.

---

(1) هذا في النص اليوناني، أما في التلمود، فهي «ملكهم»، وهو صنم بني عمون. (رامل 5:11).

(2) في النص العربي: «ذلك هو نصيبي، أن أرعى اوامرك».

(3) كان ملوك يهودا يتلقون، عند مسحهم، وثيقة للعهد المقطوع بين الرب ونسل داود.

المشنا الخامسة :

سأل ابن أحد الفلاسفة، ويدعى بيروكلاس، ح. غملائيل من آكو مرة، وكان الأخير يستحم في حمام الإلهة أفروديت: تقول شريعتك [تث 18:13]: «لا يعلق بيدك شيء من المحرم»، لماذا تستحم إذن في حمام أفروديت؟ فأجاب: في مكان الاستحمام، لا يجاب على مثل هذه الأسئلة. وبعدما غادر الحمام، قال: لم أكن تحت سيطرتها، بل هي كانت تحت سيطرتي؛ فالناس لا يقولون، في الواقع: الحمّام أشيد لتزيين أفروديت، بل أفروديت لزخرفة الحمّام؛ وهنالك المزيد، فأنت لا توافق على إظهار كمية نقود أمام وثنك وأنت عار أو تبول. لكن أفروديت تقف فوق القنال، والكل يبول أمامها. الشريعة تقول «آلهتهم»، أي، أولئك الذي يتصرف المرء حيالهم بكرامة يوحي بها شيء إلهي؛ بينما كل ما لا يوحي بهذا التصرف، محلل.

الغمارا

لماذا أجاب ح. غملائيل بأية حال؟ ألم يقل رابا ب. ب. حنا باسم ح. يوحنان: يسمح بالتأمل في مواد الشريعة في كل مكان عدا المرحاض والحمام؟ ألا تعتقدون، لأنه لم يجبه باللسان[1] المقدس؟ ألم يقل أباي أنه يمكن التحدث في الأمور غير الهامة باللسان المقدس حتى لو كان ذلك في الحمام أو المرحاض، بينما لا تجوز مناقشة الأمور المقدسة في هذين المكانين، حتى بلسان آخر (غير اللسان المقدس)؟ ثمة بورايتا، تقول: الحقيقة أن ح. غملائيل لم يعط جواباً، حتى غادر الحمام، إذ قال عندئذ: علينا أن لا نجيب في مكان الاستحمام. قال ح. حما ب. يوسف باسم ح. اوشيا: أعطى ح.غملائيل بيرولاكس جواباً تملّصياً؛ أما أنا (حما) فأقول انه لم يك تملصياً. ويبدو التملص واضحاً في قوله، هذه (أفروديت) تقف فوق القنال، والكل يبول امامها؛ فقد أراد غملائيل أن يثبت بالتالي أفروديت انتهكت حرمتها، فيتمكن إذن من استخدامها، وهذا غير صحيح؛ لأن

---

[1] أي اللغة المقدسة، وهي العبرية.

رابا، قال: يستخدم المكان الواقع أمام الوثن فغور ذلته مرحاضاً، ومع ذلك، فهذا لا ينتهك حرمته؛ إذن لا تنتهك حرمة أفروديت بواقع التبول أمامها. رغم ذلك سأبرهن جواب ح. غملائيل لم يك في نهاية الأمر، تملصياً لا يمكن المقارنة بين فغور وأفروديت، فعبادة الأول تتكون من التغوط أمامه في حين عبادة أفروديت ليست من هذا النوع، وحرمتها منتهكة بذلك فعلاً لكن أباي قال: التملص، يكمن في قوله، لم أك تحت سيطرتها، فسوف تكون محرمة، وهو أمر غير صحيح، لأننا تعلمنا أنه حين تُقدم حديقة أو حمّام، يعودان لوثن، مجاناً، يكونان مباحين انما ليس مقابل نقد. إذن كان مُباحاً لح. غملائيل الاستحمام هناك حتى إذا كان الحمام يعود لأفرودويت وهنا يكمن تملص إجابته؛ لكني أقول أن هذا ليس تملصاً لأنه اذا افترضنا أن الحمام يعود لأفرودويت، فليس باستطاعة ح. غملائيل الذهاب إلى هناك، لأن الوثنيين سيعتبرون مجيئ شخصية معتبرة إلى حمامهم شرفاً لهم حتى لو كان ذلك بالمجان. قال ح. صيمي ب. حيي: تملص الإجابة ليس فيما قاله هنا، بل فيما قاله ح. غملائيل لاحقاً: إنها تقف فوق القناة، والجميع، إلخ حيث قصد الإشارة إلى أن أفروديت انتهكت حرمتها، بينما تعلمنا أن البصاق أو التبول أمام الوثن، أو جره في القذر، لاينتهك حرمته؛ أما أنا (صيمي) فأقول، أنه لم يك تملصياً، لأنه يمكن للمرء أن يقترف مثل هذا الفعل مرة واحدة إذا سيطر عليه الغضب، ثم يرضى؛ إنما في حالة افروديت، يحدث هذا يومياً، وهو بالتالي إنتهاك فعلي لحرمتها. قال رابا ب. عولا: اعتقد ح. أوشيا أنه وجد نقطة التملص في قول ح. غملائيل: لايقول الناس أن الحمام أشيد لتزيين أفروديت، بل إلخ، الذي نستنتج منه أنه إذا كان العكس صحيحاً، فزيارة الحمام، محرمة في حين تعلمنا: إذا قال واحدنا، هذا البيت الأشياء المقدمة للوثن فعلاً. إذن، لن يكون الحمام موضع النقاش محرماً. أما أنا، رابا، فأقول: لم يك جواب ح. غملائيل في نهاية الأمر تملصياً، فهو وإن اعترف بأن الحمام لا يقدم قرباناً لوثن، فهو مع ذلك يعترف أنه مشاد كتزيين له، ومن ثم سيكون محرماً فعلاً.

المشنا السادسة:

لا يسمح باستخدام الجبال والهضاب التي يعبدها الوثنيون، إنما ليس الأشياء التي تُحضر منها، إذ مكتوب [تث 25:7]: «لا تشته ماعليها من الفضة والذهب، ولا تأخذه لك». يقول ح. يوسي الجليلي، مكتوب [تث 2:12]: «آلهتها على الجبال»، وليس آلهتها الجبال؛ و«آلهتها على التلال» وليس آلهتها التلال. فلماذا تحرم الأيكات إذن؟ لأن من أقامها إنسان، وكل ما يقيمه الإنسان محرم. هنا قال ح. أكيبا: سأفسر هذه الجملة وأشرحها، كما يلي: حيثما تجد جبلاً عالياً، تلة مرتفعة، أو شجرة مورقة، فهنالك وثن حتماً.

الغمارا

ماهو موضع الاختلاف بين رأي تانا المشنا الأول ورأي ح. يوسي؟ قال رامي ب. حما باسم ريش لاكيش: إنه يتعلق بما يغطي الجبال، الذي حرمه لأنه ربي على الجبل بينما سمح به الثاني لأنه ملتصق بالجبل فعلاً، ويجب معاملته كالجبل ذاته. لكن ح. شيشيت، قال: لا، لأن ح. يوسي يحرمه أيضاً، أما موضع الخلاف، فهو: إذا عُبدت شجرة بعد زراعتها ونموها حتى كبرت، فهي مباحة، بحسب تانا المشنا الأول، لأنها عُبدت بعدما ضربت جذورها في الجبل، بين يحرمها ح. يوسي لأن أيد بشرية هي التي زرعتها. ويشاركه بهذا الرأي ح. يوسي ب. يهودا، الذي يقول أنه مكتوب [تث 2:12]: «وتخرجون جميع الأماكن التي... (هي) تُعبد فيها آلهتها، على الجبال العالية والتلال، وتحت كل شجرة خضراء»، نستنتج إذن أن المحرم هو الآلهة على الجبال، وليس الجبال ذاتها؛ وينطبق الشيء ذاته على حالة التلال، وخشية أن يُفهم من هذا الاستدلال أن المحرم هو ما وضع تحت الشجرة، إنما ليس الشجرة ذاتها، مكتوب في الآية التي تليها: «يجب أن تحرق أيكاتهم[1] بالنار»، أي، الأشجار محرمة أيضاً. لكن لماذا قيل: «تحت كل

---

[1] في النص العربي: أوتادهم.

شجرة خضراء»؟ يفسر هذا ماتعنيه عبارة ح. أكيبا في المشنا. لكن، كيف يفسر تانا المشنا الأول، الذي يبيح الشجرة، آية «إيكاتهم»، إلخ؟ إنه يقول أن ذلك يعني تلك الأيكات التي زُرعت أصلاً بغرض العبادة، والتي تعتبر محرمة، أما الاشجار التي لم تزرع بقصد العبادة فهي مباحة حتى إذا عبُدت لاحقاً. وما هو الأساس الذي يقيم عليه ح. يوسي ب. يهودا، رأيه، إذا لم يك آية «أيكاتهم»، إلخ؟ على ما يلي [تث 5:7] «وتقطعون أيكاتهم»[1]، وهي آية توضح أنه لا يحرم سوى القسم المقطوع، إنما ليس الجذور، وهذا غير ممكن إلا مع شجرة تُعبد بعد زراعتها. يبرز الآن سؤال يقول، كيف يفهم تانا المشنا الاول الآية الاخيرة هذه؟ قال ح. يهوشوا ب. ليفي: حالما دخل الإسرائيليون الأرض الموعودة، أمروا بقطع كل الأيكات التي أمكن أن يجدوها أمامهم، ثم بإحراق الاشجار بعد اكتمال إخضاع الأرض. لذلك تتحدث إحدى الآيتين عن قطع الأيكات، والأخرى عن إحراقها. ويقرأ ح. يوسف [تث 5:7]: «تدمرون مذابحهم»، أي لاتوجد هنا دعوة لحملها، ونستنتج إذن أن عليهم تركها حيث هي؛ «وتكسرون أنصابهم»، ولايوجد ذكر لحملهم. لكن كيف يمكن أن يقول ح. يوسف أنه يجب ترك هذه الأشياء في مكانها، بينما يجب حرب كل ما يخص الوثن؟ قال ح. حونا: تنفذ الإجراءات الشرعية أولاً ثم يأتي الحرق. ومن أين عرف ح. يوسف هذا الترتيب للحوادث؟ من [تث 3:12] «عبد يتأدبون»، التي تعني حرفياً؛ دمروا، عليكم أن تدمروا[2]، إذن هي تشير إلى حادثين متعاقبين. يفهم التانا الأول هذا الإسهاب على أنه محسوب للإشارة إلى أنه يجب إزالة الوثن وكل مايخصه، بما في ذلك ما تحت الأرض. في حين يستدل ح. يوسي ب. يهودا على هذا التدمير الجذري من [تث 3:12] «وتمحون اسماءها من ذلك المكان». لكن التانا الأول يفسر هذا بأنه يعني: يجب إعادة تسمية البلدة أو المكان اللذين يحملان اسم الوثن. وتوجد هنا بورايتا بهذا المعنى. يقول ح. إلعازر: إن آية، «وتمحون اسماءها»، إلخ، تعني أنه بينما تقومون بإزالة الوثن، فمن الإجباري أيضاً أن

---

(1) في النص العربي: وتحطمون أوتادهم.

(2) في النص العربي وتدمرون.

يجري البحث تحت الارض عما يخصه. قال له ح. اكيبا: نستدل على هذا من الإسهاب السابق «دمروا، عليكم أن تدمروا»، في حين تشير الآية الأخيرة إلى أنه يجب إعادة تسمية البلد التي تحمل اسم وثن. أما بالنسبة لطبيعة الاسم، فيجب أن لا يكون حيادياً بمعنى أن لا يكون لا يشجب الوثن ولا يشرفه، لأنه مكتوب، [تث 26:7] «يجب أن تبغضوه تماماً ويجب أن تلعنوه تماماً لأنه ملعون»[1] إذن يجب أن يكون الاسم مكروهاً او ممقوتاً دائماً، فمثلاً، إذا كان الاسم الأصلي بيت غاليا، أي بيت الإلهام، بدله إلى بيت قاريا، أي بيت الانحجاب؛ عين كول، أي، العين التي ترى كل شيء، بدّله إلى عين قوص، أي، عين الشوك.

قدم العلماء بحضور ح. شيشيت المذهب التالي: الجبال والهضاب التي يعبدها الوثنيون مباحة، أما عابدوها فيجب قتلهم بالسيف. الشجيرات والسراخس المعبودة محرمة ويجب قتل عابديها. قال ح. شيشيت: يتفق مذهبكم مع ح. يوسي ب. يهودا، الذي قال: تحرم شجرة لم تزرع بغرض عبادتها، إذ عُبدت لاحقاً؛ وبالطريقة ذاتها فإن الشجيرات والسراخس المعبودة محرمة، مع أنه لم يُقدر لها حين زرعت أن تعبد. لكن ما الذي يحث ح. شيشيت على تفسير افتراض العلماء بخصوص الشجيرات والسراخس بالمعنى القائل أنه يبدو واضحاً أنها لم تزرع للعبادة؟ لأنها يتعامل معها كمجموعة كلية، فهو يجد من الطبيعي القول: كما أن الجبال والهضاب لم تُخلق للعبادة، كذلك فإن السراخس والشجيرات لم تبذر وتزرع للعبادة.

قالت التعاليم: إذا سقطت حجارة مصادفة من جبل كان معبوداً، فهل استعمالها مباح أم لا؟ ثمة رأيان بهذا الصدد، واحد إيجابي، والآخر سلبي، والطرفان المتصارعان هما ح. حيي وأبناء ح. يوحنان. يقول الطرف الإيجابي أن الأحجار تُعامل معاملة الجبل الذي هو مباح، حتى إذا عُبد، لأن الإنسان لم يصنعه. وعلى الإعتراض القائل أن الجبل

---

[1] في النص العربي: «استقبحها، ولتكن قبيحة لديك لأنها محرمة». وفي النص الانجليزي (tyndale house publishers) «امقته تماماً (الوثن)، لأنه ملعون».

ثابت بينما الحجر متحرك، يمكن الرد كالتالي: الماشية المعبودة، مع أنها متحركة، إلا أنها محللة، باستثناء ماشية العبد لأنها لاتعود بأصلها إلى الإنسان، ويمكن بالتالي تطبيق الشيء ذاته على حالة الحجر محط البحث؟ إذا أردتم دحض هذه المقارنة، بالقول أن أحد طرفي المقارنة يمتلك حياة بينما لا يمتلكها الطرف الآخر، ويمكن الرد على ذلك بأن الجبل كائن بلا حياة أيضاً، لكنه محلل؛ النتيجة معكوسة لأن الجبل لايشبه الماشية والعكس بالعكس إنما النقطة المشتركة بينهما هو أنهما غير مصنوعين من قبل الإنسان ومن هنا نستدل أن كل ما لا يصنعه الإنسان مباح، والحجارة هنا من هذا الصنف.

سأل ح. رامي ب. حما: هل يُسمح باستخدام أحجار جبل معبود لبناء مذبح، أو أن الحالة هنا تشبه حالة الماشية المعبودة التي لايمكن تقديمها كأضاح، مع أنه يبح ذبحها وأكل لحمها؟ التشابه بين الحالتين نادر: فالماشية تُضحى هي ذاتها، بينما الحجارة تطير في الهواء أولاً، كذلك فهي لا تُضحى بذاتها. إذن لايمكن أن تتبع الحالتان القواعد ذاتها. كان قرار رابا بشأن الحالة السابقة يرتبط ببرهان، يقول: تبيح الشريعة الاستعمال العام لأجر العاهرة، بغض النظر عن طبيعته ساكنة كانت أم متحركة، إنما يحرم استعمال حتى الأجر المتحرك لأجل الله، إذ مكتوب [تث 19:23] «ولاتدخل إلى بيت الرب إلهك هدية زانية ولا ثمن كلب»، إذن بما أنه يحرم استعمال الشيء المعبود المتحرك حتى للصالح العام، فإنه من باب أولى أن تحريماً أكبر سيطبق على الشيء المعبود الساكن المستخدم لله. قال ح. حونا ب. يهوشوا لرابها: بما أن التشريع المختص بأجر العاهرة ليس نوعياً، فمن باب أولى عكس عملية برهانك، ويمكن أن ننطلق منطقياً من الصارم إلى اللين، كما يلي: نحن نعرف أن الأشياء المعبودة محرمة حتى على الإنسان مع ذلك فالأشياء الساكنة مباحة لأجل المعبد، لأنه مكتوب «آلهتها على الجبال» لاستعباد الجبال التي لاتعتبر آلهة والتي ةهي بالتالي مباحة؛ إذن، بما أن هدية العاهرة، التي لا تعامل بصرامة الجبال المعبودة، تباح حتى للإنسان إذا كانت متحركة فلا بد انها ستكون أكثر إباحة، لأجل المعبد إذا كانت ساكنة. لا يمكن معارضة رأيي هذا بأية حال من تعبير إلى بيت الوارد في الآية السابقة، الذي قد تحاولون تفسيره، كما يلي: إذا أعطى واحدنا

العاهرة أجراً شجرة أو حجراً منقوشاً، فيجب أن لاتستعمل هذه الأشياء في تحسين المعبد؛ لأن للجملة السابقة الذكر معنى مختلف كلياً، كما تظهر البورايتا التالية: «ولا تدخل إلى بيت الرب إلهك» نستنتج إذن أنه يسمح بشراء بقرة صهباء بأجر العاهرة، لأن هذه لا تدخل إلى بيت الرب، بل تحرق خارج المدينة؛ هذا ما قاله ح. إلعازر، إنما الحكماء قالوا: تعلمنا عبارة إلى بيت أنه يحرم اخذ الأجر المذكور لشراء ذهب نزين به جدران المعبد. أجاب رابها: لأن التعليل في هذه الحالة كان ينطلق من الصارم إلى اللين ومن اللين إلى الصارم على حد سواء، علينا أن نتبع القاعدة الراسخة فننطلق في التعليل من الصارم إلى اللين، وليس العكس. قال ح. بابا لرابها: ليس بإمكانك أن تثبت أن القاعدة السابقة غير قابلة للعكس، حيث نواجه حالة انطلق فيها التعليل من اللين إلى الصارم: فإذا حدث وجاء يوم التحضير لعيد الفصح في يوم سبت وكان هنالك من أضحى غير طاهر لاحتكاكه بجسد ميت، يعتبر هذا السبت آخر أيام نجاسته، إذن كي يطهر، يجب أن نرش عليه ماء رماد بقرة صهباء، وهو عمل لا يسمح القيام به يوم السبت في غير هذه الحالة. فح. إلعازر يبيح القيام بهذا الفعل في هذه الحالة كي يتطهر الشخص النجس، إذن من واجبه الأكل من خاروف الفصح. لكن ح. أكيبا يحرم ذلك. إذن، في حين ينطلق ح. إلعازر في تعليله الصارم إلى اللين (ليجبر بذلك النجس على الأكل من خروف الفصح)، ينطلق ح. اكيبا في تعليله من اللين إلى الصارم (فيعفي بذلك النجس من هذا الأمر). هنا أجاب رابها قائلاً: لا يمكن لهذه الحالة أن تبرهن شيئاً؛ فح. العازر ذاته علم ح. أكيبا مرة أن رش الرماد يوم السبت محرم، لكنه نسي بعد ذلك كل مايتعلق بهذه المسألة وحاول ح. أكيبا بالتالي أن يذكره عبر الجدل الآنف الذكر؛ لكن كونه تمسك برأيه، قال له ح. أكيبا: لا تستطيع كل تعليلاتك إقناعي، لأنك بذاتك قلت لي أن الرش محرم يوم السبت في هذه الحالة.

المشنا السابعة:

إذا انهار بيت ملاصق لبيت عبادة وثن، يحرم على مالكه إعادة بنائه، بل عليه ان

يتراجع أربعة اذرع داخل أملاكه ثم يعيد البناء أما إذا كان للمنزل ومكان العبادة المذكور حائطاً مشتركاً، فعليه أن يعتبر سماكة الجدار مناصفة. والحجارة، الأخشاب، والنفايات التي تأتي منه نجسة كالزواحف؛ لأنه مكتوب [تث 26:7] «لتكن قبيحة لديك». قال ح. أكيبا، أنه ينجس كامرأة حائض، لأنه مكتوب [اش22:30] «وتبددها كدوقوه[1]» أن أي الوثن ينجس، كما تنجس المرأة الحائض كل ما تحمله.

الغمارا

لكن إذا تراجع الجدار أربعة أذرع فسوف يصبح مكان الوثن بالتالي أكثر رحابة! قال ح. حنانيا من سورا: سوف يوضع في هذه المساحة مرحاض أو سور شوك، للفصل بين الوثن والمسافة الفارغو.

المشنا الثامنة:

هنالك ثلاثة أنواع من البيوت:

١ - بيت بُني أصلاً لعبادة الوثن وهو محرم

٢ - إذا كُلس بيت، أو أُصلح أو جُدد إلى حد ما، من أجل عبادة الأوثان، فلا يجب سوى إزالة الإضافات الجديدة فقط؛

٣ - البيت الذي وضع فيه وثن ثم نقل منه، وهو مباح.

الغمارا

قال رابها يحرم البيت الذي يعبد ويتضح بذلك أنه كان يشارك في الرأي القائل أن شيئاً متحركاً صار ساكناً (كالبيت الذي يُصنع من المواد المتحركة)، وعُبد بعد ذلك،

---

(1) كلمة عبرية تعني: حيض؛ والنص العربي: «تبددها كفرز».

يجب أن يعامل كما لو أنه مازال متحركاً، وهو بالتالي محرم، أما حين تحدد المشنا التحريم باالبيت المبني أصلاً لعبادة الوثن،فهذا يبيح ضمناً االبيت الذي يبنى دون هذا الهدف بشكل واضح، لأنها تعالج مسألة بيت قُرر عند إكتماله أنه سيكون لعبادة الوثن، إنما لم يعبد بعد، فهي مع ذلك تحرمه؛ بينما لا يحرمه رابها إلا بعد أن يُعبد. لكن إذا كان ما سبق صحيحاً، ففي المشنا أربع مسائل يجب علاجها بدلاً من ثلاث. والجواب هو أنه يجب التعامل بشكل متماثل مع بيت قُرر أصلا لعبادة الوثن وبيت عُبد لتوه، إذن، ليس في المشنا سوى ثلاث شرائع.

المشنا التاسعة:

هنالك ثلاثة انواع من الحجارة :

1. حجر قُص أصلا لأجل تمثال وهو محرم
2. إذا كُلس وزين، أو جُدد نوعاً ما من أجل عبادة وثن، فلا يجب سوى إزالة الإضافات الجديدة؛
3. إذا وضع عليه أحدهم وثناً ثم رفعه فهو مباح.

الغمارا

قال ح. آمي لا يحرم الحجر المكلس والمزين إلا اذا اخترق الكلس فجواته. لكن بما أن البيوت تشترط التكليس للحجارة، والبيت المكلس محرم فمن الطبيعي تحريم الحجر، حتى إذا لم يخترقه الكلس. إنما الحقيقة هي أن البيت محرم أيضاً لأن الكلس يخترق جدرانه؛ وإلا فسوف لن يحرم. ولأن المشنا لم تأت على ذكر ظرف كهذا نستطيع إذن ان نفترض مايلي: إذا كّلس بيت مرة ثم أعيد تكليسه واستعمل بعد ذلك فقط لعبادة الوثن ليس باستطاعته الكلس اختراق جدران منزل كهذا، وهو مع ذلك محرم؛ إذن، يجب أن نفهم كلمات ح. آمي كما يلي: يباح الحجر شريطة أن يُزال الكلس الذي الذي

أخترق تجاويفه. وإذا لم تك عبارة ح. آمي تعني ذلك، فمن المعقول الإعتقاد أن حجراً كهذا اخترقه الكلس، يجب أن يُعامل كحجر قُص أصلاً لاجل تمثال وهو بالتابي محرم.

المشنا العاشرة:

هنالك ثلاثة انواع من الأشجار:

1. شجرة زرعت أصلا لعبادة وثن، وهي محرمة؛
2. إذا قلمت وشذبت، أو أجريت عليها تبديلات بشكل أو بآخر لأجل الوثن فلا يجب سوى إزالة التحويرات؛
3. شجرة وضع تحتها وثن ثم دمر بعد ذلك وهي مباحة.

الغمارا

قال تلامذة. ياناي: لا تحرم الشجرة المشذبة والمهذبة التي تحكي عنها المشنا إلا حين تطعم فروعها، لكن ليس حين تُشذب فحسب. ولأن المشنا لم تذكر هذا التحريم، يجب بالتالي فهم العبارة السابقة كما يلي: إذا طعّمت الفروع على هذه الشجرة ثم أزيلت، فهي مباحة؛ ولولا هذه العبارة لأمكن اعتماد الرأي القائل أن شجرة بهذه الحالة يمكن التعامل معها على أنها مزروعة أصلا لأجل عبادة وثن، وهي بالتالي محرمة. قال ح. صموئيل: حين تورق شجرة معبودة، بعد عبادتها، فالفروع الجديدة، محرمة أيضاً. هنا اعترض ح. إلعازر على أساس أن المشنا لا تحرم الشجرة إلا حين تشذب أوتهذب أويطرأ عليها تغيير ما، دون ذكر ما ينمو عليها. ويفسر هذا التناقض الظاهري (بين صموئيل والمشنا) كما يلي: تقدم المشنا رأي الحاخامين الذين يبيحون الشجرة المزروعة من غير أي قصد لكنها استعملت بغرض العبادة لاحقاً، فالمشنا تبيح بالتالي كل ما ينمو على الشجرة بعد عبادتها؛ بينما يشارك صموئيل ح. يوسي ب. يهودا الرأي، الذي يحرم هذه الشجرة دون شرط، فيحرم بالتالي كل ما ينمو عليها لاحقاً أيضاً. اعترض ح.

آشي على هذا التفسير، فقال: هل من الضروري أن نفترض بأية حال أن صموئيل يختلف عن الحاخامين؟ فقد يعتقدون، هم أيضاً، أن الفروع التي تنمو بعد العبادة محرمة؟ إن نقطة الاختلاف بين آراء الحاخامين وآراء ح. يوسي هي أن الأولين يبيحون جذر الشجرة المعبودة على أساس من آية، «وتقطع أيكاتهم»، أي أن ما يحرم هو ما يمكن قطعه فقط وليس الجذور، بينما يحرم ح. يوسي الجذور أيضا على أساس من آية، «احرقوا أيكاتهم بالنار»، التي تعني، تدميرها بالنار كلها، الجذر والساق أيضاً وخشية أن يُقال: اعتمد رأي الحاخامين على الآية التي أشار إليها ح. الذي استخدم الآية التي استخدمها الحاخامون، وهذا يعني أنه رغم إباحة الجذور، يختلف مع الحاخامين بشأن الفروع النامية التي يحرمها، ويبيحونها، يرد ح. آسي على ذلك، بقوله: لا يمكن البرهان على هذا فح. يوسي حتماً لم يقدم آية «وتقطع أيكاتهم»، قط، ونسب ذلك إليه بالتالي لا أساس له من الصحة؛ ويمكننا القول إذن أن هذا لم يك رأيه. ذلك، فالآيتان السابقتان تفسحان المجال لتفسير معاكس، خاص: يحرم ح. يوسي الجذور التي يبيحها الحاخامون، أما الأغصان التي نمت بعد العبادة، فيحرمها الحاخامون، أيضاً. ظهرت معارضة على هذا الرأي، كما يلي: إذا كان هذا صحيحاً، فمن هو صاحب العبارة التي تحرم الشجرة المقلمة والمهذبة، والتي تبيح بذلك ضمن الفروع النامية؟ إنها ليست للحاخامين، لأنهم يحرمون الشجرة حتى إذا لم تقلم؛ وليست لح. يوسي، لأنه لا يحرم الفروع النامية فقط، بل الجذور أيضا. (قال ح. آشي): يمكن تفسير المشنا بحسب المعنى الذي يعتمده كلا الطرفين؛ فح. يوسي لا يحرم جذور الشجرة إلا حين لا تقلم وتشذب، لكن حالما تقلم الشجرة وتهذب، فمن الواضح أن الشجرة صارت غرض عبادة، ليس في شكلها الحالي، بل في شكلها بعد التهذيب فقط؛ هذا ما يحرمه ح. يوسي لكنه يبيح الجذور في حالة كهذه. أما بحسب معنى الحاخامين، فالمشنا تقول: «إذا قُلمت وشذبت»، وقد اعتقد أن المشنا تعاكس رأي الحاخامين، الذين يحرمون الفروع النامية. لكن الحقيقة أن المشنا تستخدم هذا التعبير، كي لا يُظن أن التشذيب والتهذيب يؤديان إلى تحريم الجذور أيضا، لذلك، قالت المشنا: «لا يجب إزالة سوى التحويرات، والباقي كله مباح».

المشنا الحادية عشرة :

ما هي الأيكة؟ شجرة تحتها وثن. وقال ح. شمعون: أي شجرة تتم عبادتها. كان هنالك في صيدا شجرة معبودة، فوجد تحتها كومة. قال ح. شمعون فتشوا هذه الكومة. فتشت الكومة فوجد تحتها صورة؛ عندئذ أقروا، ما يلي: بما أنهم لا يعبدون سوى الصورة، يمكن إباحة الشجرة.

الغمارا

تسأل المشنا ما هي الأيكة - الوثن؛ ألم تعلمنا المشنا التي سبقتها أنه توجد ثلاثة أنواع من الأيكات - الأوثان؟ هذا صحيح؛ لكن الجميع متفقون بشأن النوعين الأولين، أما بالنسبة للنوع الأخير، فيختلف الحكماء مع ح. شمعون، الذي يقول أنه لا يمكن دعوته وثناً. ما هو معيار تمييز الشجرة كأيكة - وثن، إذن؟ قال رابه: إذا أحجم الكهنة الجالسون تحتها عن أكل فاكهتها لابد أن تكون شجرة وثن. قال صموئيل: تعتبر شجرة النخيل وثناً إذا قال الكهنة الذين يجمعون بلحها: «هذا البلح من بيت نزرافي»؛ ولأنهم يحضرون من هذا البلح جعة ينغمسون في شربها في البيت المذكور. قال عيمار: لقد سمعت من شيوخ بومبديتا أن الهالاخا تسود عند صموئيل. المشنا الثانية عشرة: لا يسمح بالجلوس في ظل شجرة كهذه؛ لكن، إذا حدث وجلس واحدنا هناك، فهو طاهر. كما لا يسمح بالعبور تحتها، وإذا ما عبر واحدنا فهو غير طاهر. أما إذا ما مالت أغصانها على الأراضي العامة، ومر واحدنا تحتها، فهو طاهر.

الغمارا

«إذا حدث وجلس فهو طاهر».. أليس هذا بديهياً، ما دام لم يلمس الشجرة؟ قال رابا ب. ب. حنا باسم يوحنان: يرد هذا فقط ليبدي أن الجلوس في ظل الشجرة لا ينجس. هل نفترض أنه يسمح بالجلوس؟ لا بل تريد أن تعلمنا أنه حتى إذا جلس تحت الشجرة ذاتها، فهو طاهر أيضاً. «كما لا يُسمح»، إلخ. إن

سبب هذه النجاسة هو التالي: من الثابت الافتراض أنه تحت تلك الشجرة توجد دائماً بقايا ذبائح للوثن التي هي، بحسب ح. يهودا ب. بيترا، تستطيع تنجيس من يجلس معها تحت المأوى ذاته. فقد قال ح. يهودا ب. بتيرا، في البورايتا التالية: نحن نعرف أن ذبائح الوثن تنجس كل من وجد معها تحت المأوى ذاته، من [مز 28:106]: «فتعلقوا ببعل فغور، وأكلوا ذبائح الموتى». فالذبائح للوثن تقارن هنا بذبائح الموتى؛ إذن، كما تنجس الأخيرة، تنجس الأولى أيضا. «إذا فروعها» إلخ. طرح العالم السؤال التالي: كيف يمكن فهم هذا التعبير، فهل هو يعني أنه مر للتو، أم أن كل أنواع المرور مباحة؟ قال ح. اسحق ب. إلعازر باسم حزقيا: لقد قصدت المشنا الرأي الأخير، بينما يعتقد ح. يوحنان أن المعنى الأول هو الصحيح. لكن يمكن التوفيق بين هذين الرأيين، كما يلي: كان ح. اسحق يتحدث عن حالة حيث لا يوجد طريق آخر، وبذلك أباح كل مرور ضروري من تحت الشجرة، بينما وضع ح. يوحنان بحسبانه حالة يوجد فيها طريق آخر.

وحيث عاش ح. شيشيت كانت هنالك مثل هذه الشجرة، وكان كلا مر بجانبها، يطالب، دليله، كونه أعمى، قائلاً: اعبر بي بأسرع ما يمكن (تقول الغمارا): إذا كان هنالك طريق آخر فسوف لن يسمح له بالمرور من هناك، أما إذا كان لا يوجد، فله الحق بالمرور. ما هي ضرورة السرعة، إذن؟ الجواب هو أنه لم يكن هنالك سوى هذا الطريق فقط، وكان ح. شيشيت الذي هو عالم مبرز يريد أن يعبر (بأسرع ما يمكن) على مسؤوليته.

المشنا الثالثة عشرة:

تحت شجرة كهذه، يسمح بزراعة الأعشاب في الشتاء، إنما ليس في الصيف. لا يسمح بزراعة الخس سواء في الصيف أم في الشتاء. قال ح. يوسي: يجب أن لا تزرع في الشتاء حتى الأعشاب، أيضا، لأن أوراقها، حين تسقط، تتحول إلى سماد للشجرة.

الغمارا

توضح عبارة ح. يوسي أنه من أنصار الرأي القائل أنه حين يعمل سببان معاً، واحد مباح والآخر محرم، فانها يأتيان بحصيلة محرمة. (في حالتنا يوجد سببان يرعيان نمو الأعشاب؛ السياد والتربة، الأول محرم، والثاني محلل، إذن، الحصيلة محرمة). من ناحية أخرى، يبيح الحاخامون الذين لا يشاركون بهذا الرأي الأعشاب. لكننا في موضع آخر من هذا الفصل (المشنا الرابعة) نجد الطرفين المتجادلين يتبادلان آرائهما الخاصة. الحقيقة، أنه يمكن التوفيق بين عقائد ح. يوسي المتناقضة ظاهرياً كما يلي: إنه يبيح في مكان طحن الأوثان لأنها لن تصبح في نهاية الأمر سماداً، إنها في حالتنا هذه تتحول الأوراق المتساقطة إلى سماد حتماً، ومن هنا جاء التحريم. لكن كيف يمكن تفسير تناقض الحاخامين؟ يمكن تفسيره وفق ما قاله ح. ماري ب.ح. كاهاناً: «من منظور نسبي، كلما ارتفع سعر الجلد، خسرنا في اللحم». ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن الأعشاب: ما تحت عليه السماء، يعيقه ظل الشجرة. من هنا، فالحاخامون يبيحون بقدر مالا يكون هنالك استعمال للأوراق. قال ح. يهودا باسم صموئيل: الهالاخا تسود عند ح. يوسي. سُمدت حديقة مرة بسماد وثن؛ فسأل ح. عميرام ح. يوسف: كيف يمكن التصرف حيال هذه الحديقة، وكان الجواب: قال ح. هودا باسم صموئيل، الهالاخا تسود عند ح. يوسي.

المشنا الرابعة عشرة:

تحرم كل فائدة تجنى من الخشب المأخوذ من أيكة - وثن. فالمدفأة التي تسخن به يجب التخلص منها إذا كانت جديدة، وأن تترك باردة، إذا كانت قديمة. أما الخبز الذي خبزبه، فتحرم كل فائدة منه؛ وإذا خلط هذا الخبز مع خبز آخر، فالخليط محرم كله. يقول ح. اليعيزر: يجب أن يرمى مردود منفعته في بحيرة ملح. لكن الحاخامين أجابوه: لا يوجد افتداء في حالة عبادة الوثن. ينطبق الشيء ذاته على حالة النول المصنوع من هذا الخشب والثوب المحاك به، فإذا ما اختلط هذا الثوب بأثواب أخرى واختلطت

هـذه ثانيـة بأثـواب غيرهـا، تحـرم أيـة فائـدة منهـا. لكـن ح. اليعيـزر، قـال: ارم مايعـادل قيمتها في بحيرة ملح، فأجابوه: لا يوجد افتداء من عبادة الوثن.

الغهارا

كان عـلى المشـنا أن تـورد كلتـا حالتـي فوائد الخشـب، أي، لخبـز الخبز، وصنـع الثياب؛ فـإذا كانـت أوردت الحالـة الأولى فقط، فسـوف يكون هنالك سـبب للظن بـأن ح. إليعيزر يبيـح اسـتعمال الخبـز حين ترمى قيمتـه في البحر فقـط، فحالما يدخـل الخبز الفـرن، لا تعود المـادة المحرمـة، أي الخشـب، موجـودة، فعـلا، بعدما أكلتهـا النـيران؛ أما في حالـة اللباس المصنـوع بمسـاعدة خشـب كهـذا، فتحريمه مطلـق، لأن الخشـب موجود دائما. مـن ناحية أخـرى، إذا تناولـت المشـنا صنـع اللبـاس فقـط، فقد ينشـأ اعتقـاد يقـول أن اللبـاس محرم بسـبب الوجـود الدائـم للآلـة التـي تصنعـه، إنـما في حالـة الخبـز، حيـث التهمـت النـار الخشـب، فالحاخامـون يتفقـون معـه. لذلـك، وضعـت الحالتـان معـا. قـال ح. حسـدا: أخـبرني أبا ب. ح. -. حسـدا أن سـيرا، قـال، أن الهالاخا تسـود عند ح. إليعيـزر. قال ح. آداب. أجابـا: رغـم ذلـك، فـإن مذهب ح إليعيـزر هذا يحرم اسـتعمال خمـر كل البراميل إذا اختلـط برميـل واحـد مـن الخمر المحرمـة مع براميـل الخمـر المحللة الأخرى؛ وحين سـئل ح. حسـدا عـن رأيـه في هذه المسـألة وكيفية التصرف بشـأنها، أجـاب، إلقِ أربـع زوزات في النهر وسوف نبيح الخمر

المشنا الخامسة عشرة:

كيـف يمكـن انتهـاك حرمـة عبـادة وثـن - شـجرة؟ إذا قطـع الوثنـي منهـا إملـودات جافـة أو فـروع خـضراء، عصـا أو قضيبـا، أو حتـى أخـذ منهـا ورقـة واحـدة، فحرمتهـا تنتهـك. أمـا إذا فعـل كل مـا ذكـر سـابقا لصالـح الشـجرة، تظـل محرمـة؛ وفي غـير صالحها، تكون مباحة.

الغمارا

يناقش ح. حونا وح، حيي ب. رابه كيفية التصرف حيال الأملودات الجافة والقطع الأخرى المقطوعة من الشجرة. فأحدهما يبيح استعمال هذه الأشياء والأخر يحرمه، وتقدم الرأي الايجابي أيضا البورايتا التالية: إذا شذب وثني وثنه، فالسؤال المطروح هنا، هو هل أنه يفعل ذلك لاستخدام ما يحصل عليه من خشب، ام لتزيين الوثن؟ في الحالة الأولى، الخشب والوثن مباحان، وفي الحالة الثانية، الخشب مباح والوثن محرم. أما إذا قام إسرائيلي بالتشذيب، فكل شيء محرم، بغض النظر عن هدف العملية، لانه لا يمكن أن تنتهك حرمة وثن إسرائيلي. قالت التعاليم: ما الذي سنفعله بشأن الوثن المكسور من تلقاء ذاته؟ قال رابه: يجب أن تنتهك حرمة كل قطعة على حدة، قبل أن يباح استعمالها، بينما يؤكد ح. صموئيل أن الوثن لا يمكن أن تنتهك حرمته إلا بشكله العادي. لكن كيف يمكن فهم هذا المسألة، ألا يبدو ان التناقض هو السائد هنا؟ لقد قصد صموئيل أن يقول، أن الوزن بشكله العادي فقط يحتاج لأن تنتهك حرمته. لكن نقطة الاختلاف هنا متعلقة بوثن لم يكسر من تلقاء ذاته بل مصنوع من قطع صغيرة، ووثن كهذا يمكن حتى للعلماني أن يركبه على بعضه أو يتركه متفرقاً. يقول رابه عن وثن كهذا أن حرمته لا تنتهك حتى تُفك عقده، لأن باستطاعة حتى العلماني ترميمه، اما صموئيل فيرى أنه حالما يفقد شكله لا يعود يعتبر وثناً.

الفصل الرابع

المشنا الأولى:

يقول ح. اسمعيل: تحرم الأحجار الثلاثة، التي بجانب الميركوليس، إذا كان واحدها بجانب الآخر، أما الحجران فمباحان. لكن الحكماء، قالوا: لا تحرم إلا الحجارة الملاصقة للوثن، فتلك التي لا تبدو ملاصقة له، مباحة.

الغمارا

يسهل تفسير رأي الحكماء، لأنهم يرون أن الوثنيين يعبدون أيضا قطع اوثانهم، وهم بذلك لا يحرمون إلا الحجارة التي يمكن ملاحظتها بجانب الوثن. لكن رأي ح. اسمعيل يطرح بعض المشاكل - أي: إذا كان من أصحاب الرأي القائل أن القطع تعبد أيضا، فسوف يحرم الحجران كذلك؛ من ناحية أخرى، إذا اعتقد أن الوثنيين لا يعبدون الوثن المكسور، فهو سيبيح بالتالي الحجارة الثلاث بجانب الميركوليس أيضا. قال ح. اسحق ب. يوسف باسم ح. يوحنان: تحدد المشنا المسافة بأربعة أذرع، وح. اسمعيل يعتقد أنه يمكن للوثني أن يصنع ميركوليسا صغيراً قرب الميركوليس الكبير من ثلاث قطع متجاورة، إنما لا يصنعه من قطعتين، أما الحاخامون الذين لم يهتموا بذلك، فلا ينظرون إلى هذه الحجارة إلا كقطع من الميركوليس، وهم يحرمون بالتالي كل ما يعود

إليـه مـن حجارة بغـض النظر عـن عددها. حدث مـرة وأن تهـدم قصر الملك يانـاي، فجاء عندئـذ الوثنيـون ونصبـوا ميركوليـس هنـاك، ثـم جـاء آخـرون مـن الذيـن لا يعبـدون الميركوليـس، فأخلـوا الحجـارة ورصفـوا بهـا الطريـق. هنـا، احجـم بعـض الحاخامين عن الـدوس على هـذه الحجارة، بينـما كان آخـرون يمرون من هنـاك؛ عندئذ قـال. يوحنان: إذا كان ابـن القديسـين يدوس عليها، فهل سـنحجم نحـن عن ذلك؟ ومن كان ابن القديسـين هـذا؟ لقـد دعـي ح. مناحيـم ب. صيباي بهذا الاسـم، لأنـه كان يحجم حتى عـن النظر إلى وجـه قطعـة نقـود معدنيـة. لكـن لـماذا كان بعضهـم يتجنـب ذلـك الشـارع، رغم ماسـبق ذكـره؟ لأنهـم كانـوا يعملـون وفـق رأي ح. غيـدل، الذي قال باسـم ح. حيا ب. يوسـف، مستشـهداً برابـه: مـع أن الوثـن قابـل لأن تنتهـك حرمتـه، فقرابـين الوثن ليسـت كذلك، وبرهانـا عـلى هذا هـو التالي: «فتعلقـوا ببعل فغـور، وأكلوا ذبائـح الموتـى»⁽¹⁾، فالمقارنة هنا تتـم بـين قرابـين الوثـن والجثـث، وذلـك يعني أنـه كـما أن الأخـيرة لا تبقى سـوى جثث، كذلـك تماماً تظـل القرابـين أيضـا قرابـين وثـن دون تغيـير. ووفقـاً لهـذا فقـد رأى هؤلاء الحكـماء الذيـن أحجمـوا عـن الـدوس عليهـا، أن هذه الحجـارة، قرابـين وثن، بينـما اعتقد آخـرون أن تلـك الحجـارة لايمكن اعتبارهـا قرابين، إذ لا يعتـبر قربان إلا ذلـك الذي قدم في المعبـد، وهـي - حالـة لا تنطبـق أبداً عـلى تلك الحجارة. يقـول ح. نحمان باسـم رابا ب. أبوهـو، مستشـهداً برابـه: إذا كانـت عبادة وثـن مكونة من كسـر عصا امامـه، وكسر أحدنا عصـا أمـام الوثن عـلى شرفه، فهـو مسـؤول شرعيـاً؛ وإذا كان ما يـزال وثناً جديـداً لم يُعبد مـن قبـل قط، فهـذا الفعل يعتبر عبـادة ويجعل الوثـن والعصا المكسـورة أيضـا محرمين، أما إذا رمـى أحدنـا عصـا أمام وثـن تتكون عبادتـه من رمي العصـا، فالعصا غـير محرمة، لكن الرامـي مسـؤول، شرعيـاً، هنـا، قال رابا لـح. نحـمان. العصا الي تكسـر أمام الوثن تشـبه الذبيحـة في المعبـد، ولهـذا تعتـبر محرمة؛ لـماذا، إذن، لا تشـبه العصـا المرمية أمـام الوثن الدم الـذي يـرش في المعبـد، وتكـون محرمـة أيضـا. فأجابـوه: لا، فالـدم ينفصـل إلى قطـرات بالـرش، بينـما تظل العصـا كاملة، حتى حـين ترمى. إذا كان ذلـك صحيحاً، لـماذا قال رابها

---

(1) في نص التلمود: «وتعلقوا بعل فغور وأكلوا ذبائح الأوثان الميتة».

إذن، أنه يجب تحريم الحجارة حين تُرمى امام مير كوليس؟ اجاب ح. نحمان: لقد استعلمت بذاتي رابا ب ابوهو، لأني أجهل الإجابة على ذلك، فوجدته يجهل الجواب أيضاً فسألت ح. حيا ب. رابه، الذي سأل والده رابه، فقال: هذه الحجارة محرمة لأنها حين ترمي أمام ميركوليس تكبره، وتصبح أوثان هي ذاتها. قال رابها: هذا التفسير معقول إذا سلمنا جدلاً أن الوثن يحرم بعد إكماله مباشرة، أي، قبل أن يعبد. كيف يمكن تحريم الحجر إذن، بحسب الرأي الأخير؟ قال ح. نحمان: الحجر الذي يرمى على ميركوليس، يعتبر قرباناً، أثناء رميه، ويعتبر وثناً، حين يسقط ليشكل كومة مع الحجارة الأخرى؛ إذن، يمتد التحريم ليشمل الحجارة التي وجدت هناك سابقاً، لأنها عبدت أثناء رميها، ويحرم الحجر ذاته حالما يرمى فوق حجراً آخر كعلامة على العبادة والتشريف. أجاب رابها: بحسب هذا التفسير، سيكون الحجر الأخير مباحاً، بقدر ماهو لم يعبد بعد. قال ح. نحمان: إذا كنت قادراً فقط على معرفة الحجر الأخير، اذهب وخذه بحرية، لكن ح. آشا شرح هذه المسألة على النحو التالي: كل حجر، كونه مرمياً حقاً ،(لأنه لم يعبد بشكل أو بآخر) بحد ذاته قربان، وهو في الوقت ذاته وثن لحجر آخر يتبعه؛ إذن، كل هذه الحجارة محرمة. قال ح. أبوهو باسم ح. يوحنان: إن عدم مسؤولية واحدنا الشرعية عن ذبح حيوان معاب لوثن مستنتجة من [خر 20:20]: «كل من يقدم قرابين إلى الآلهة بجانب الرب يحرم كنسياً»، إذن، لا ترتبط المسؤولية الشرعية إلا بما يمكن تقديمه قرابين إلى الرب، وما هو العيب الذي ارتآه أبوهو؟ يصعب تماما القول أنه فكّر بعيب في الأهداب، لأن المنحدرين من نوح كانوا يقبلون بهذا العيب في ذبيحة معبد الرب؟ إذن، لقد وضع نصب عينيه الحيوانات المفتقدة لأحد أعضائها، ويتوافق بهذا مع ح. اليعيزر، الذي قال: أنى لنا أن نعرف أنه محرم على المنحدرين من نوح تقديم حيوان يفتقد أحد أعضائه؟ من [تك19:6]: «ومن كل حي كل ذي جسد ،»، إلخ. حي تعني ذلك الكائن الحي الذي لايفتقد أياً من أعضائه، لأنه من تلك الحيوانات يجب أن تقدم الأضاحي في الأزمنة القادمة. لكنهم عارضوه بالقول: تعبير «حي»، يعني أن لا يستثني إلا تلك الحيوانات التي لا يمكنها عيبها من أن تعيش

سنة كاملة. (أجاب ح. إليعيزر): هذه مستثناة ضمناً بتعبير [تك 3:7]: «الحفظ نسلها حية على وجه الأرض كلها»، فهي لا تستطيع أن تحمل وتنجب ذرية. لكنهم، ردوا عليه بقولهم، ماذا بشأن هؤلاء الذين لا يشاركون في هذا الرأي المتعلق بالعجز التناسلي؟ بالنسبة لهم، فإن كلمة إيتوخ*، أي معك، تشير بشكل كاف إلى أن نوح أمر بأن يأخذ معه فقط تلك الحيوانات التي تشبهه في نظامها، أي، خالية من العيوب. ونحن لم نعرف قط، بوجود عيب في نوح؟ إطلاقاً، فالكتاب المقدس يسميه تميم* أي مُتمماً؛ ويظهر أن هذه الصفة لم تستعمل للإشارة إلى سلوكه بحقيقة أنه دعي أيضاً صديق(1)، أي، مستقيماً، لكن ربما أنه كان متمماً في سلوكه ومستقيماً في تعامله؟ لا، ليس هذا بالحجة التي تقنعنا أن نوح كان معابا ربما، لأنه، بحسب الوصية، لن يأخذ معه إذن إلا حيوانات تشبهه. لكن بما أنك تستعمل كلمة ايتوخ الآن لتثبت أن حيوانات نوح كانت بالضرورة طبيعية، ماهي الفائدة من استخدام العبارة الأخرى، التي هي لحفظ النسل، إلخ،؟

كان القصد منها تذكير نوح أن الحيوانات ليست لمرافقته، بل لإنجاب أنواعها؛ وعليه إذن أن لا يأخذ تلك المخصية أو المتقدمة في السن.

قال ح. إلعازر: إذا ذبح واحدنا حيواناً لميركوليس، فهو مسؤول عن ذلك شرعياً، رغم أن ميركوليس يعبد برمي الحجارة؛ إذ مكتوب [لا17:7]: « ولا يعودوا إلى ذبح ذبائحهم للأرواح الشريرة (5) التي كانوا يزنون وراءها، إذن، يجب أن لا يُقدّم دم حتى إلى تلك« الأرواح الشريرة »، التي كانت معبودة أيضاً؛ حيث يظهر من [تث12: 3] أن العبادة العادية محرمة أيضاً: «كيف كانت تلك الأمم تعبد آلهتها؟ فأنا أيضاً أفعل هكذا».

المشنا الثانية:

تحرم النقود، الملابس والأدوات الموجودة على رأس الوثن؛ وتحرم الكرمة مع عنبها،

---

(1) ** الفاظ عبرية.

الجريش، الخمر، الزيت، الطحين الناعم، وكل مايقدم على المذبح.

الغمارا

من أين نستنتج هذا؟ قال ح. حيا ب. يوسف باسم ح. أوشيا: من [تث 29: 16]: «وقد رأيتم أرجاسها وأصنامها القذرة من خشب وحجارة ومن فضة وذهب مما هو عندها»، ثم من [تث7: 25]:» لا تشته ماعليها(1)

من ذهب وفضة». ومن كلمتي«عندها» و«عليها»نستنتج أن كل مايوجد عند الوثن أو عليه دون أن يكون حلياً، فغير مباح. لكن لماذا لم نتوصل إلى نتيجة مفادها، أن كل ماهو عند الوثن، وكل ماهو عليه أيضاً، محرمان بغض النظر عما إذا كان حلياً أم لا؟ إذا كان هذا صحيحاً، فإن كلمة «عليها»ستكون زائدة. لكن لماذا تبيح المشنا النقود التي هي، دون شك، لأغراض تزيينية؟ قال تلاميذ ح. يا ناي: لا تباح إلا حين تكون معلّقة في كيس حول رقبة الوثن، فتجعله يبدو كحمّال، وتكون بالتأكيد ليست حلياً؛ أما الثياب، فلا تباح إلا حين تكون مطلوبة وموضوعة على رأس الوثن، فتجعله يبدو مثل غسّالة. وبخصوص الآنية، قال ح. بابا: يجب أن تكون ضمن ستارة الوثن محرم، حتى الماء والملح؟ أما خارج الستارة فلا يحرم سوى مايستخدم في التزيين فقط.

المشنا الثالثة:

يسمح باستخدام حديقة أو حمام يخصّان الوثن إذا كان ذلك بالمجّان، أما بالأجر، فهو محرم، وإذا كان يخصّان الوثن وشخصاً ما، فاستعمالها مباح دونما شرط، مجانياً أم بالأجرة. وثن الوثني محرم منذ البداية الأولى، أما وثن الإسرائيلي فلا يحرم حتى يُعبد فعلياً.

---

(1) هذا في نص التلمود، أما النص العربي: « ذبح ذبائحهم للتيوس للأوثان» اللفظ العبري يعني التيس ويدل على جن في صورة حيوانات كانوا يعتقدون أنها تسكن الأماكن المقفرة والخربة.

الغمارا

«استعمالها مباح دونما شرط، إلخ. قال ح. آباي: «بالأجرة»، تعني الدفع لعابد الوثن وليس للكاهن، أما «مجاناً» فتعني أن لا يحصل أي منهما على شيء.

«وثن الوثني محرّم منذ البداية الأولى»، إلخ. تعبّر المشنا هنا عن رأي ح. أكيبا، لكنها لا تذكر اسمه. لقد تعلّمنا، أنه مكتوب في [تث12: 2]: «تخرّبون جميع الأماكن التي كانت الأمم التي أنتم وارثوها،» إلخ؛ وهذه الآية تشير إلى الأدوات التي كان الوثنيون يستخدمونها في عبادتهم. إذا كان الأمر كذلك، يمكننا الاستنتاج أنه تحرّم حتى تلك الأدوات التي بدأوا العمل بها لأجل عبادة الوثن، لكنها لم تكتمل بعد؛ بينما يقال أن الآية التي استُشهِد بها، أي «تعبد فيه آلهتها»(6)، تعني أنه لا يحرّم سوى مايستخدم في العبادة. وبسبب هذا الرأي لا يحرّم الحكماء وثن الوثني حتى يُعبَد، ووثن الإسرائيلي منذ البداية الأولى. هذا ما قاله ح. اسمعيل؛ لكن ح. أكيبا، قال عكس مايقوله الحكماء تماماً، أي يحرم وثن الوثني حالما يُعَد، ولت يحرم وثن الإسرائيلي إلا حال عبادته.

قال المعلّم: لا تشير آية [تث12: 2] إلّا إلى الآنية التي يستخدمها الوثنيون في عبادتهم. لكن هل تتحدث الآية عن الأماكن حين تتكلّم عم الآنية؟ الإجابة هي: لا يمكن لهذه الآية عن الأماكن، فقد جاء بعدها مباشرة: «آلهتها على الجبال»، والتي نستنتج منها أن الآلهة هي المحرمة وليس الجبال؛ إذن، لا تستطيع الآية أن تعني الأماكن هنا، وبالتالي فالأشياء في الأماكن هي المعنية، وهذه الأشياء لا يمكن أن تكون إلا الآنية محط الاستفهام. لكن قيل بعد ذلك آنفاً: لايحرّم الحكماء وثن الوثني قبل عبادته.

كيف استطاع الحكماء تبنّي هذه الدلالة من تلك الآية رغم الآنية هي المعنية، وليس الوثن؟ الجواب هو أن الآية تقول، «جميع الأماكن التي كانت (1) الأمم... تعبد فيها آلهتها». وهنا نقول، أن«الأماكن»، كما أوضحنا سابقاً، تعني الآنية الموجودة فيها، إذن،

---

(1) هذا في النسخة العربية؛ أما في نص التلمود: «في عبادتهم».

كما أن الآنية غير محرمة حتى تعبد، كذلك الأوثان لا تحرم إلا بعدما تُعبد. من ناحية أخرى، يقول ح. أكيبا، الذي لم يقارن الأنية بالأوثان، أن الأداة ايت (7) تقسم الآية إلى جزئين متمايزين. أما ح. اسمعيل، فيشرح موقفه كما يلي: بما أن وثن الوثني لا يحرم إلا بعد عبادته، فمن المعقول عموماً أن يحرم وثن الإسرائيلي ليس مباحاً حتماً، فمكتوب [تث27: 15]: «ملعون الرجل الذي يصنع تمثالاً أو صورة مسبوكة،» إلخ؛ إذن، تنصب اللعنة على صنع الوثن. لكن هذه الآية لم تبرهن بعد أن استعمال الوثن محرم! وأجيب عليه بأنه وَرَد بوضوح لاحقاً:

«قبيحة لدى الرب»(8)، وبذلك، فهو محرّم. كيف يمكن لح. أكيبا أن يدافع عن موقفه الآن؟ قال عولا، من [تث7: 25]: «وتماثيل آلهتها تحرق بالنار» (9)، إلخ، حيث تعني «الصور» حتماً هيئة الوثن حالما يُنقش. أما ح.

اسمعيل، فهو يفهم هذه الآية بالمعنى ذاته الذي قدّمه ح. يوسف، الذي قال: أنّى لنا أن نعرف أنه يمكن للوثني أن ينتهك حرمة وثنه؟ من «تماثيل آلهتها»، إلخ، التي تعني أن الوثن محرم مادام الوثني يعامله كإله، لكنه يصبح مباحاً حالما يفتقد هذه المعاملة، كأن يقوم بكسر بعض القطع منه. من ناحية أخرى، يبرهن ح. أكيبا أنه باستطاعة الوثني انتهاك حرمة الوثن من المرجع ذاته الذي استخدمه ح. صموئيل، أي: [تث7: 25] «ولا تشته ما(1) عليها (10) من الذهب والفضة» والتي تنتهي كما يلي، «وتأخذه لك»، ويمكن تفسير هذا التناقض الظاهري على النحو التالي: لا تشته قبل انتهاك حرمة الوثن، إنما يمكنك أخذه بعد انتهاك حرمته من جديد، نسأل أكيبا أن يعرف أن وثن الإسرائيلي لا يحرم حتى يُعبد؟ قال ح. يهوده مكتوب [تث27: 15]: «ملعون....ويضعه في الخفاء»(11). تعني هذه العبارة «في مكان خفي»، أنه يَسكِب أمام الوثن أفكاره السرية، ويستنتج ح. أكيبا من ذلك أنه لا يحرم إلا بعد هذه

---

(1) أداة واردة في النص العبري.

(8) هذا في النسخة العربية؛ أما في التلمود، «الوثن قبيح لدى الرب».

(9) هذا في النسخة العربية؛ أما في التلمود، «يجب أن تحرق صور آلهتها المحفورة بالنار».

العبادة. من ناحية أخرى، يفسّر ح.

اسمعيل هذه العبارة بحسب معنى ح. اسحق، الذي يقول: تعلّمنا هذه العبارة أن وثن الإسرائيلي يجب أن يُدَمّر بالكامل ويوضع في مكان سري؛ بينما يحاول ح. أكيبا أن يبرهن على هذا القرار المُلزِم بما قاله ح. حسداً باسم رابه [تث16: 21]: «ولا تغرس لك وتداً(1) من أي شجر كان، عند مذبح الرب»، التي تشير إلى أنه كما تجب إزالة المذبح الذي عُزف عن استعماله عن منأى النظر عن طريق دفنه في الأرض، كذلك أيضاً يجب وضع الأوتاد (المذكورة هنا في سياق الحديث عن المذبح) في مكان سرّي. لكن ح.اسمعيل يستنتج هذا من الآية التي أوردها ريش لاكيش(2).

تساءل ح. حمنونا، قائلاً: ماذا يقول الشرع بشأن آنية، أعيد تصليحها، بعد انكسار قطعة منها، فأصبحت صالحة للاستعمال، ثم كرّست لأجل عبادة وثن؟ لكن قبل الإجابة على هذا السؤال، يجب أن نعرف من هو(3)

صاحب الوثن الذي كُرّست له هذه الآنية؛ فإذا كان وثن وثني، فإن ح.اسمعيل وح. أكيبا يعتبران أنه يمكن الإفادة من مثل هذه الآنية، وهي لا تحرم حتى تستخدم في العبادة فعلياً. إذن، لابد أن السؤال يشير إلى وثن إسرائيلي، وكون ح. أكيبا، الذي لا يحرم وثن الإسرائيلي إلا بعد عبادته، سوف يفعل الشيء ذاته دون شك مع الآنية المستخدمة محط البحث، إذن، لا يمكن معالجة المسألة إلا في ضوء رأي ح. اسمعيل فقط، ومن الضروري بالتالي أن نعرف أوّلاً ما إذا كانت أدوات مستخدمة كهذه تخضع للقوانين ذاتها التي تخضع لها أدوات وثن الوثني. فهي محرمة منذ البداية الأولى... لكن لماذا يتعلّق سؤال ح. حمنونا بالآنية المصلّحة وليس بالحديثة الصنع؟ الجواب هو أن

---

(1) في نص التلمود، «أيكة».

(2) ينتقل الحديث هنا إلى رسالة السنهدرين، في التلمود، ص٥ وما بعد.

(3) في النص العربي: لا تأخذه لك.

سؤاله، إنما يشير في الحقيقة، إلى مشكلة النجاسة القديمة. فكما تقول المشنا التالية[1]: «بالنسبة للآنية المعدنية، فإن ما يتعرض منها للنجاسة هو تلك المسطحة والمجّوفة، أما إذا تنجّست وكسرت، فإنها تصبح طاهرة. لكن إذا صُنع منها آنية جديدة، تعود النجاسة القديمة». ونرى الآن، أن ح. حمنونا كان في شك من أمره ما إذا كانت هذه المشنا متعلّقة بالنجاسات التي تحدّث عنها الكتاب المقدّس فقط، أو أنها تشمل النجاسات التي تحدث عنها الحاخامون أيضاً. لكن، إذا كان الإمر كذلك، لِمَ لم يسأل حمنونا عن النجاسات التي تحدّث عنها الحاخامون عموماً؟ لقد كان يرغب، أن يضم سؤاله النقطة الأخرى أيضاً، أي: هل يمكن بحسب الحاخامين أن تعود النجاسة؟ وإذا كان قرارهم بأنها لا تعود، فسوف يبرز عندئذ السؤال التالي:

وماذا بشأن عبادة الأوثان؟ هل سنفترض أن ماهو حاخامي مواز لما هو كتابي، بسبب قساوة عبادة الأوثان، أم لا؟ ماتزال هذه المسألة دون حسم.

سأل ح. يوحنان ح. ياناي: أريد أن أعرف ما إذا كان الطعام المقدّم للوثن، يفقد نجساته إذا انتهكت حرمته، أم لا (وهي نجاسة موجودة فيه لأنه للوثن)؟ لكن لماذا يسأل عن الطعام وليس عن الآنية؟ لأنه يعرف أن علاج الآنية المكرّسة هو الحمّام الشرعي، الذي يزيل النجاسة أيضاً. بل أن ح. يوحنان لا يسأل ما إذا كان الطعام من أجل الوثن، نجساً أم لا، إذا عُبد الوثن ثم انتهكت حرمته؛ لأنه يعرف أن الوثن المنتهكة حرمته لا يعود محرّماً، ونجاسته تزول بالتالي أيضاً، لكنه لم يطرح السؤال السابق إلا لإن ح. غيدل قال في موضع سابق أن كل مايقدّم للوثن لا يمكن انتهاك حرمته أبداً، أذن، هو يريد أن يعرف الآن ما إذا كانت نظرية ح. غيدل تنطبق على التحريم الذي هو توراتي، إنما ليس على النجاسة التي هي بحسب المعيار الحاخامي، أم على كليهما؟ وتظل هذه المسألة دون حسم أيضاً.

سأل ح. يوسي ب. شاؤل ما إذا كان مسموحاً استخدام الآنية المستعملة (في معبد

---

(1) را: كيليم ١١: ١.

مصر) في بيت حانيا، في معبد القدس أيضاً؟ يوحي هذا السؤال أن ح. يوسي كان يشارك في الرأي مع أولئك الذين يقولون: لا يعتبر معبد مصر معبد وثن. مع ذلك، فقد تعلّمنا أن الكهنة الذين يخدمون في بيت حانيا لا يسمح لهم بالخدمة في معبد القدس، وبدرجة أقل أولئك الذين خدموا في عبادات وثن. وأراد بالتالي أن يعرف ما إذا كانت الآنية تخضع للقوانين ذاتها التي يخضع لها الكهنة؛ أم لأن الكهنة يمتلكون عقولاً كان عليهم أن يُغرّموا. لكن يجب أن لا تُغَرَّم الآنية المحرومة من العقل، أو ليس هناك فرق. هنا، قال رابي: نعم، إنها محرمة، وهنالك آية في الكتاب المقدس تدعم رأيي هذا، لكنّي نسيتها. هنا، اعترض ح. يوسي، إذ مكتوب [2 أخ 29: 19]: «وجميع الآنية التي نبذها الملك آحاز...

أعدناها إلى مكانها وقدّسناها». أليست « أعدناها إلى مكانها» تعني حمّاماً طقسياً و «قدسّناها»تعني إعادتها إلى القداسة، إذن، يبدو واضحاً مما سبق أنه مسموح حتى إحضار تلك الآنية التي استعملت في عبادة الوثن إلى المعبد بقصد الإفادة منها، وذلك بعد إمرارها في حمّام طقسي (ويسمح بها هو أكثر لآنية المعبد المصري). هنا، قال رابي: ليباركك الرب؛ لقد ذكرتني بالآية المنسية! « أعدناها إلى مكانها» تعني خبأناها و«قدسناها»تعني استبدلناها بآنية أخرى، ألا تدعم المشنا[1] التالية رأي رابي: كانت هنالك غرفة أدوات سفرة في الهيكل، كوَّم فيها المكابيون حجارة المذبح التي نجّسها اليونان؛ قال ح. شيشيت: نجّس اليونان المذبح بعبادتهم للأوثان، ورغم أن هذه الأحجار مباحة للاستعمال الخاص، إلا أنها لم تعد صالحة للاستعمال في الهيكل.(وهي متشابهة مع حالة آنية المعبد المصرب، التي كانت مباحة للاستعمال الخاص فقط)؟ قال ح. بابا: لا يقدم مثال المكابيين أي سند إطلاقاً، فالأحجار هناك كانت محرمة حتى للاستعمال الخاص، لأن المكابيين كانوا يعملون بهدي آية [حز 7: 21]: «وسأسلّمها لأيدي الغرباء... فيدنسونها»؛ ولم يكن بمقدورهم أن يفعلوا غير ذلك، لأنه، كي يُباح

---

[1] را: رسالة ميدات ١: ٦.

استخدام الأحجار ثانية، يجب أن تنتهك حرمتها بكسرها، وهو ما لا يجوز عمله، فالشرع يقول: «يجب استخدام الحجارة كاملة في بناء المذبح(1)»، ولا يمكن قص الحجر إلى حجرين (إذ يمكن بالتالي انتهاك حرمته)، لأن الشرع يحرّم ذلك بقوله، «لا ترفع عليها حديداً»، إذن، لأنّه لا توجد وسيلة لانتهاك حرمة الحجارة المذكورة، يجب بالضرورة وضعها جانباً. لكن لماذا لم ينتهك المكابيون حرمة الحجارة على يد وثني ويستخدمونها بشكل خاص؟ لم يكن باستطاعتهم أن يفعلوا حتى ذلك، فقد قال ح. أوشيا: أراد الحكماء مرة أن يحرموا كل استعمال للذهب والفضّة، لأن العدو أخذ كل الذهب والفضّة من الهيكل، أي أنهم كانوا يخشون من وصول النقود الي ستُصك منها إلى أيدي الإسرائيليين، والشرع يُحرّم استخدام كل ما يخص الحرم، إنما، اعتُرِض على ذلك، فقيل: كيف استطاع الحكماء تخيّل طلب كهذا، فذهب القدس وفضتها هما جزأ صغير جداً من ذلك الموجود في العالم ككل، والجزء الصغير لا يفرض التحريم على الجزء الكبير أبداً. فَسّر أباي كلمات ح. أوشيا كما يلي: لم يك الحكماء راغبين بتحريم كل الذهب والفضة، بل فقط الدنانير الذهبية والفضية، التي أصدرها الملكان هارديان وترايون، التي صار من غير الممكن تمييز الصورة التي عليها مؤخراً، والتي صُكّت من ذهب الهيكل وفضته حتماً. لكن، ما إن لفت انتباههم إلى آية، «ويعطيه إلى أيدي الغرباء»، إلخ، حتى تخلّوا عن الفكرة، إذ رأوا أنه يُسمح بأخذ شيء للاستعمال الخاص إذا انتهكت حرمته مرّة. أما بالنسبة للمذبح، فقد كان مكاناً مقدساً لإحضار التقدمات للرب، وهي ليست حال الذهب والفضة؛ ولا يليق استخدام حجارته للحاجات الشخصية.(2)

المشنا الرابعة :

يمكن لوثني انتهاك حرمة وثنه وكذلك حرمة وثن جاره، لا يستطيع الإسرائيلي

---

(1) يقول الشرع (خر ٢: ٢٥): «وإن صنعت لي مذبحاً، فلا تبنيه بالحجر المنحوت».

(2) يقول الشرع (تث٢٧: ٥): «مذبحاً من الحجارة لم ترفع عليه حديداً».

انتهاك حرمة وثن الوثني. إذا انتهكت حرمة الوثن مرة، فإن كل ما يخص خدمته يُزال؛ وبالعكس، إذا لم تنتهك سوى حرمة ما يخصّه، فهي وحدها مباحة، إنما ليس الوثن.

الغمارا

علّم رابي ابنه شمعون، فقال: يمكن للوثني أن ينتهك حرمة وثنه وكذلك حركة وثن جاره؛ فقال له: سيدي، لقد اعتدت في صباك أن تعلّمنا بأنه يمكن للوثني انتهاك حرمة وثنه وكذلك حرمة وثن الإسرائيلي. (تقول الغمارا): أيمكن انتهاك حرمة وثن الإسرائيلي؟ ألم يُقَل سابقاً أنه لا يمكن انتهاك حرمته أبداً؟ قالح. هليل ب. ح. ويلّس: الحديث آنئذ هو عن حالة يمتلك فيها الوثن إسرائيلي ووثني بشكل مشترك. لكن دعونا نرى سببي عبارتيه في شبابه وكهولته. لقد اعتقد في شبابه أنه إذا عَبَد إسرائيلي وثناً، فهو إنما يعبده بمعرفة الوثني، لذلك إذا انتهك الوثني حرمة حصته، فهو ينتهك أيضاً حرمة حصة الإسرائيلي؛ أما في أيامه الأخيرة فقد توصل إلى مفاده أن الإسرائيلي يعبد لمصلحته الخاصة، لذلك لا ينتهك الوثني سوى حرمة قسمه هو، وتظل حرمة قسم الإسرائيلي غير منتهكة.

كان هنالك من قالت تعاليمهم بإن عبارة ح. هليل تتعلق بالجزء الثاني من مشنائنا: لا بمكن لإسرائيلي انتهاك حرمة وثن الوثني. وعلى السؤال القائل، أليس مفهوماً بذاته؟ قال ح. هليل ب. ويلّس: الإشارة هنا هي إلى حالة تقتضي أن يكون الإسرائيلي والوثني مالكين للوثن بشكل مشترك، وفي حالة كهذه لا يمكن للأول انتهاك حرمة حصته أو حصة الوثني، إنما يمكن للثاني أن ينتهك حرمة حصته لكنه لا يستطيع انتهاك حرمة حصة الإسرائيلي. وجاء آخرون، فربطوا تفسير ح. هليل هذا، ليس بالمشنا، بل بالبورايتا التالية. قال ح. شمعون ب. منسيا: لا يمكم انتهاك حرمة وثن الإسرائيلي أبداً؛ وفسّر ح. هليل ب. ويلّس هذه « الأبدا» بمعنى، أنه حين يكون إسرائيلي ووثني مالكين مشتركين لوثن، فالأخير، إذا انتهك حرمة حصته، فهو لا

ينتهـك بأي شـكل حرمـة حصة الإسرائيـلي، مع أنـه يمكننا الافـتراض هنـا أن الإسرائيلي شريـك للوثنـي في الوثـن بدافـع الإرضـاء الـذاتي فقـط. وهـو يريـد أن يعلّمنـا بالتـالي أن الإسرائيلي يعبد الوثن دون علم الوثني، بل وحده.

المشنا الخامسة:

كيـف تُنتَهـك حرمـة وثـن؟ بقطـع رأس أذنـه، أو رأس أنفـه، أو نهايـات أصابعـه، أو بتشـويه وجهـه بمطرقـة، حتـى لـو لم يكسر منه شـيئاً. لكـن لا تنتهـك حرمتـه إذا بَصَق أو بال أمامه، أو سحبه في القذر، أو رمى القذر عليه فقط.

وإذا بـاع وثنـي وثنـه أو رهنه فـيرى رابي أن حرمته تنتهـك، لكن الحاخامـين لا يقولون بذلك.

الغمارا

«تشـويه وجهـه بالمطرقـة، إلـخ. لماذا تنتهـك حرمته مـع أنه لا يفقـد بهذا العمل شـيئاً؟ قال ح. زيرا: لأنه لا يعود بالإمكان تمييزه.

«أمـا إذا بَصَـق فقـط»، إلـخ. مـن أيـن نسـتنتج هـذا؟ قـال حزقيـا، مـن [اش 8: 21-22]: «وفي جوعـه يستشـيط غضبـاً، ويلعن ملكـه وإلهـه... وينظـر إلى الأرض،» إلخ، وهي آيـة تعنـي، أنـه رغـم كـون الوثنـي يلعن ملكـه وإلهـه وينظـر إلى الإلـه الحقيقي، فهـو يظل يتطلّع إلى الأرض ليعبد وثنه.

«إذا بـاع وثنـي»، إلـخ. بالنسـبة لهـذا الجزء مـن المشـنا، فقد عبّر زيـرا باسـم ح. يوحنان وإرميا ب. آبا باسم رابي عن رأيهما كما يلي. يقول الأول:

لا يهتـم قـرار الحكـماء إلا بتلك الحالـة التي يبيع فيهـا الوثني الوثن أو يرهنـه عند صائغ وثنـي، أمـا إذا باعـه لصائغ يهودي أو رهنـه عنده فالجميـع متفقون أن حرمتـه تنتهك؛ بينما

يرى الآخر أنهم يختلفون بشأن الحالة الأخيرة أيضاً. سأل العلماء: كيف يمكن تفسير المشنا، بحسب رأي الأخير؟ هل يقصد رابي هنا أن الوثن تنتهك حرمته فقط حين يباع لصائغ يهودي أو يُرهن عنده، أما إذا كان ذلك لصائغ وثني فهو متفق مع الحاخامين. تعالوا واسمعوا. قال رابي: رأيي صحيح في حالة وثن يُباع كي يُدَمَّر، ورأي زملائي، إذا كان كي يُعبد.

لكن لابد أن للكسر والعبادة معنيين محددين هنا، لأنه من الواضح أنه لن يكون لنا رأيان في الموضوع في حالة أخرى. يقصد رابي القول، فعلاً: وثن يُباع لإسرائيلي لن يعبده حتماً، بل سيكسره، بينما يتحدث الحكماء عن وثن يباع لوثني والذي لن يكسره حتماً، بل سيعبده، ومن هنا كان اختلاف الطرفين في كلتا الحالتين؟ لا؛ يمكن القول أن عبارة رابي تعني التالي: يقبل زملائي برأيي، حين يُباع الوثن كي يُدَمَّر، لكنهم يخالفونه حين يُبَاع لأجل العبادة- لصائغ وثني.

تقول تعاليم الحاخامين: إذا رهن وثني وثناً، أو دفنه تحت ركام بيت منهار، أو سرقه لصوص، أو، أخيراً، تركه الوثني وحده، وذهب إلى أقطار البحر، فما يهمنا هنا هو ما إذا كان صَمّمَ على العودة إليه أم لا، كما كانت الحالة حين حارب يشوع الأموريين؛ فإذا كان صمّم على ذلك، لا تنتهك حرمة الوثن.

من الواضح هنا أن الحالات الأربع بحاجة إلى شرح. تتضمن الحالة الأولى رغبة الوثني باسترداد الوثن، بينما قد يعتقد الوثني في الحالة الثانية أن لا أمل له فيه، لأن الوثن تحت الأنقاض، وبذلك تنتهك حرمته؛ والعبارة الثانية هي المنطبقة على هذه الحالة إذن. وبالطريقة ذاتها فإن الحالة الثالثة تتضمن شيء يختلف عن محتوى الحالتين السابقتين: فالركام يمكن إزالته، لكن عودة اللص أقل احتمالية. أخيراً تعلّمنا الحالة الرابعة شيئاً جديداً، أي: بينما يعتقد الوثني في الحالة الثالثة أن الوثن وقع بين أيدي لصوص وثنيين وسيستمر في عبادته، أو حتى إذا وقع بين أيدي إسرائيليين، فقد يبيعونه إلى وثنيين، لأنهم لا يستعملونه؛ لكنه في الحالة الرابعة يهجر الوثن من تلقاء ذاته، فهو

لم يأخذه معه. هكذا يجب أن نعلّم الحالات الأربع. أما الجملة الأخيرة في البورايتا، فيجب فهمها كما يلي: إذا وضع الوثني في اعتباره أن يعود كما فعل الأموريون، فمن الضروري التعامل مع الوثن كما عاملوه في تلك الأيام، أي، عدم اعتبار حرمته منتهكة، بل يفضّل تدميره. لكن هل عاد الأموريون أبداً؟ لا يوجد شيء من هذا القبيل. الجواب هو أنه إذا وضع في اعتباره مسألة العودة، يجب معاملة الوثن كما عاملوه في حرب يشوع (مع أن الأموريون لم يعودوا)، لكن إذا كان الأمر كذلك، لماذا المقارنة مع أزمنة يشوع؟ تقصد البورايتا أن تعلّمنا بالأسلوب نفسه الذي قاله ح. يهودا باسم رابه: حين ينصب إسرائيلي قرميدة ليعبدها، لكنه لم يعبدها، وجاء وثني عبدها، فهي محرمة، رغم أن القاعدة تقول أنه لا يمكن للمرء ان يجعل شيئاً غير مباح مالم يكن ملكه هو؛ فهنا دافع الإسرائيلي محدد. وكيف يجسّد ح. يهودا رأيه؟ قال ح. إلعازر: لقد أقامه على أساس مجريات حوادث دخول الإسرائيليين إلى الأرض الموعودة؛ فمكتوب :«وتحرقون أيكاتهم بالنار»؛فهنا ،أيضاً، يمكن أن نتساءل متعجبين: الأرض المقدسة، التي وعد بها الله إبراهيم ونسله، هي ملك للإسرائيليين، وليس للأموريين؛ فكيف يستطيع الأخيرون بالتالي جعل هذه الأيكات نشأت قبل الوعد، فيجب أن تعتبروها اذاً أوثان وثنيين، والتي يكفي انتهاك حرمتها، كما رأينا سابقاً! لماذا لم يجبر الإسرائيليون الوثنين إذن على انتهاك حرمتها ومن قم يستعملونها؟ ولماذا أمرو بإحراقها، بسبب هذا كله، يجب ان تفسّر آية،«أيكاتهم»إلخ، كما يلي: تعتبر الأرض الموعود ملكاً لليهود حقاً، وكون إسرائيل أظهر ميله إلى عباد الوثن، عبر عبادته للعجل الذهبي في الشتات، فالأيكة تعتبر وثن يهودي، عبدها الوثنيون انسجاماً مع اليهود فقط، وهي بذلك لا يمكن انتهاك حرمتها أبداً، بل يجب تدميرها. وحال القرميدة هنا مشابه لذلك تماماً، لكن هل الانتقال من العجل الذهبي إلى الأيكة صحيح؟ هل مال الإسرائيليون حصراً إلى عبادة الوثن؟ لا، بل لقد قالو في أزمنة ما قبل العجل: هذه هي آلهتك، يا إسرائيل! وهي كلمة تعني حقاً مجموعة آلهة، كانوا يميلون إليها، أخيراً، فإذا كان التحريم امتد إلى كل الأيكات وليس فقط إلى تلك التي كانت معاصرة للوثن الذي تاب عنه

الإسرائيليون، فهذا عائد إلى الحقيقة القائلة أنه ليس بالإمكان التمييز بين الأيكات التي زرعت قديماً أو تلك المزروعة حديثاً.

المشنا السادسة:

الوثن الذي هجره عابدوه في زمن السلم، مباح، أما الذي يهجرونه في زمن الحرب، فمحرم. المذابح المشادة لأجل الملوك، مباحة، لأن الوثن لا يوضع عليها إلا عندما يمر الملوك.

الغمارا

قال ح. إرميا ب. آبا باسم رابه: لبيت النمرود القوانين ذاتها بشأن الأوثان عندما يهجرها مالكها في زمن السلم، لأنه، رغم تشتته في كافة أرجاء العالم كما لو أن الحرب تسوقه، لديه الخيار بالعودة إلى الوطن وأخذ أوثانه، وبعدم فعله ذلك يظهر عدم اكتراث بها، وهي إذن مباحة.

«مذابح مشادة للملوك»، إلخ. أليست هي، في نهاية الامر، مذابح مشادة للأوثان؟ قال رابا ب. ب. حنا باسم ح. يوحنان: تريد المشنا القول أن الكهنة يحضرون المذابح للملك، لكنه يأخذ طريقاً أخرى، فلا تأتي بالتالي أوثان ولا تقدمات إلى هذه المذابح. وكان عولا، عند عودته من فلسطين، قد ترجّل على أحد هذه المذابح الذي كان مكسوراً، فسأله ح. يهودا، حين رأى هذا، لماذا فعل ذلك بعدما حرّم رابه وصموئيل كل استعمال لمذبح كهذا إذا كُسِرَ، بل أن من يقول أن الاوثان المكسورة ام تعد معبودة، وهي بالتالي مباحة، لم يؤكد الشيء ذاته بالنسبة للمذابح، إذ من العيب عبادة وثن مكسور، إنما يمكن دائماً وضع وثن على مذبح مكسور. هنا، أجاب عولا: احترامي لرابه وصموئيل كبير إلى درجة أني مستعد لملأ عيني برماد رفاقيهما، لكنّي لا استطيع التخلي عن هذا الرأي، لأن ح. يوحنان وريش لاكيش، قالا: حين يكسر المذبح الذي

توضع عليها الأوثان عادة، يكون مباحاً، بل أن من يرى أن القطع معبودة يبيح مذبحاً كهذا، فهو يقول بالمعنى ذاته: ينظر الوثني دائماً إلى الوثن المكسور، حتى وهو مكسور، بشكل تعبدي، بينما لا يُعزا أي تأليه إلى المذبح -لأنه ليس سوى منصة للأوثان- فحالما يُكسَر يُرمى جانباً دون اي اعتبار. وتعبّر البورايتا التالية عن الرأي ذاته الذي قدّمه ح. يوحنان وريش لاكيش: حتى يكسر جزء من مذبح يستعمل كمنصة للأوثان، يصير مباحاً، أما إذا كسر المذبح المستخدم للقرابين، فيظل محرماً، مالم تسقط كل حجارته.

وماهي العلامات المميزة لمذبح القرابين عن المذبح الذي يستخدم كمنصة؟ قال ح. يعقوب ب. ادي باسم ح. يوحنان: يتكون النوع الأخير من حجر واحد فقط، بينما يتكون الأول من عدة أحجار. بهذا المعنى، يقدم حزقيا آية [اش 27: 9]:«إذ يجعل جميع حجارة المذبح، كحجارة الكلس المفتتة، إذ لا تقوم الأوتاد المقدسة ولا مذابح البخور(1)»، أي، لا يباح استعمالها إلا حين تحَوَّل إلى كلس، فلا تبقى عليها صورة، ولا قربان.

هناك بورايتا، تقول: إذا عبد المرء حيوانه، يحرّم استخدامه كقربان في المعبد، لكن ليس إذا عبد حيوان جاره. ثمة تناقد من التيوصفتا التالية:

تعتبر كل الماشية معبودة، بغض النظر عما إذا حدثت العبادة خطأ أو عن قصد، قسّراً أو بإرادة حرة. وماذا يعني القسر سوى أن يُجبر المرء على إدخال حيوان أحد الغرباء إلى منزله وعبادته؟ إذن ماشية الغريب، محرمة أيضاً، عبر العبادة. هنا، قال رامي ب. حمّا: تعني كلمة«قسراً»أن الوثنيين أجبروه على عبادة حيوانه الخاص.(2)

اعترض ح. زيرا، قائلاً: أليس الكتاب المقدس يغفر لمن يُتّهم كرهاً؟ [تث22:6]:«وأما الفتاة فلا تصنع بها شيئاً»إلخ، عندئذ، قال رابها: كان تحريم العبادة عمومياً، لكن من تعبير [لا18:5]:«يحيا بها»، الذي استدل منه الحاخامون أنه لن «يموت بها»، استثني

---

(1) في نص التلمود، وردت: صور الشمس.

(2) في نص التلمود، وردت: أيكات.

الإكراه؛ مع ذلك، مكتوب ثانية ،«ولا تدنسّ اسمي المقدس»، والذي يستدلُّ منه الحاخامون أنه حتى لو كان ذلك بالإكراه، الأمر الذي سيؤدي الى تناقض واضح ،بين عبارة وأخرى. والتفسير هو انه اذا فرض الإكراه سرياً، ينفّذ، لكن علينا أن لا نطيع، إذا فرض ذلك علنياً. قال الحاخامون لرابه: هناك بورايتا تدعم رأيك، وتقول: تظل مذابح الاوثان محرمة حتى بعد توقف المراسيم الشريرة للحكومة. أجاب رابها: إذا كان هذا ما تقوله فقط، فهي لن تستطيع أن تدعم رأيي، لأنه ربما يوجد يهودي مرتد يعبدها طواعية. قال ح. آشي: لا تقل«ربما يوجد»، لأن مثل هذا الأمر وجد حتماً، ويظل التحريم بالتالي أبدياً. لكن حزقيا قال أن الإكراه على عبادة حيوان الجار المذكور آنفاً يعني صبّ الخمر بين قرنيه من أجل الوثن، وليس عبادته بالانحناء له لكن ح. آدا ب. أحاب، اعترض، فقال :وهل يمكن أن يدعى هذا عبادة إذن؟

يمكن للمرء أن يعبد وثناً، إنما صب الخمر على الحيوان من أجل الوثن هو إعداد له فقط من أجل المذبح، والكائن الحي لا يحرّم حين يستعمل في خدمة الوثن.

هنا، قال ح. آدا ب. أحابا: لا بد أن حزقيا قصد التالي: حين يُصنع وثن من الحيوان ذاته ثم تُصبّ الخمر على شرفه، فإنه يحّرم، وهذا الرأي ينسجم مع ما قاله عولا باسم ح. يوحنان عندما عاد من فلسطين: مع أن الماشية الغريبة تحّرم بعبادتها فهي أيضاً تحّرم حال تنفيذ فعل ما على جسدها. قال ح. نحمان: اذهبوا وأخبروا عولا أن ح. حونا، عندما شرح هذه الهالاخا منذ زمن طويل في بابل، علّمنا مايلي: يصبح حيوان يجلس بجانب وثن غير مباح، حالما يقصّ أحدهم مَرِيّه أو رغامته لأجل الوثن، حتى إذا ملكاً لشخص آخر. وعلى أي شيء يقوم هذا الرأي؟ قرار البورايتا المتعلق في علّام بإبعاد الكهنة، الذين أجبروا على أن يصبحوا كهنة لوثن كهذا، عن الخدمة في هيكل القدس، يتضمّن بالكاد شبهاً بالقسريّة؛ وذلك لأن الكاهن يستطيع الهرب والنجاة بنفسه، بينما لايمكن للحيوان المجرّد من العقل ذلك. ولا يمكن تقديم المشنا كأساس، وهي التي تناولت مسألة المكابين، الذين وضعوا جانباً حجارة المذبح التي اقترف عليها اليونان

جريمة فعل على شرف الوثن، لأن ح. بابا فسّرها، قائلاً [خر 22: 7]: «وأحوّل وجهي عنهم فيدنسون كنزي»، أي أن وصول اليونان دنس الهيكل، فلم يعد بالتالي ملكاً لله، بل اعتبر ملكاً لليونان. أذن، فالرأي محط الاستفهام لا يمكنه سوى الاعتماد على هذه الآية [2 أخ 19: 29]: «وجميع الآنية التي نبذها الملك آحاذ... أعدناها إلى مكانها وقدّسناها»، التي قال المعلم أنها كانت مخبثة، فحلّت محلها آنية أخرى، أي، كانت محرمة. نقول الآن، أن هذه الآنية لم تك ملك آحاذ، ولم يك باستطاعته أن يدنسها أذن؛ لهذا يجب أن نفترض أنه ارتكب بها جريمة فعل على شرف الأوثان وهو ماجعلها محرّمة، وهنا نُطبّق القاعدة ذاتها فيما يخص الماشية.

حين عاد ح. ديمي في فلسطين، قال باسم ح. يوحنان: مع أن تعاليم الحاخامين قالت أنه، إذا انحنى المرء على أرض غير مفلوحة، وهو يقول: هذا هو إلهي، فالأرض لا تحرم بذلك؛ لكنه إذا حفر قبوراً، حفراً، أو كهوفاً على شكل وثن، فالأرض محرمة. قال ح. صموئيل ب. يهودا باسم ح. يوحنان، حين عاد من فلسطين: الحقيقة أن الحاخامين قالوا، أن حيوانا يعبده آخرون غير مالكه ليس محرماً؛ لكن حيواناً امتلكه عابدو وثن عوضاً عن الوثن يكون محرماً. وقال رابين، عندما عاد من فلسطين: لقد عبّر ح. يوسي والحكماء بالنسبة لهذه المقولة عن رأيين، لكن لا يُعرف من هو صاحب كل رأي، فأحد الطرفين يحرِّم الحيوان المستبدل بالوثن، لكنه يحلل الحيوان الثاني الذي يستحصل عليه من الاستبدال بالحيوان الأول. ويحرم الطرف الآخر الحيوان الثاني، أيضاً، وذلك بالاعتماد على آية [تث26: 7]: «... لئلا تكون محرمة مثلها»، إذن، إن كل مايأتي من محرم يكون مثله، أي محرّماً.

المشنا السابعة:

سأل الفلاسفة في روما شيوخ اليهود: إذا كان الله يستاء من عباده الاوثان، فلماذا لا يدمر الأوثان؟ فأجابوهم: لو لم يكن الوثنيون سوى تلك الاشياء التي لا تفيد العالم،

لكان دمرها حتماً؛ لكن الحقيقة أنهم يعبدون الشمس، القمر، النجوم، والكواكب؛ فهل سيدمر الله العالم بسبب هؤلاء الأغبياء؟ هنا، أجاب الآخرون: دعوا الله يدمر الأشياء غير الضرورية، ويترك الباقي الذي نحتاجه لحفظ العالم. أجاب الشيوخ: إذا فعل ذلك فلن يفيد إلا في تمسّك عبدة الأوثان في اعتقاداتهم، إذ سيقولون: هذا يعني أن هذه آلهة، لأنها غير قابلة للتدمير.

الغمارا

تقول تعاليم الحاخامين: ذات مرة، سأل الفلاسفة الشيوخ في روما: إذا كان إلهكم يستاء من عبادة الاوثان، فلماذا لا يدمر الاوثان؟ فأجابوا: إذا كان الوثنيون لا يعبدون سوى الصور التي لا يحتاج إليها العالم، لدمرها حتماً؛ لكنه إذا كانوا يعبدون الشمس، القمر، النجوم، والكواكب، فهل سيدمر العالم بسبب الأغبياء؟ لكن الله يسمح للعالم بمساره الطبيعي، أما بالنسبة لهؤلاء الأغبياء الذين يفسدونه، فسوف لن ينجو من العقاب-أي، إذا سرق أحدهم مثلاً قمحاً وزرعه، فسوف لن تثمر بذوره لأنها مسروقة؛ لكن لا، فالله يترك الطبيعة لمسارها، بينما سيواجه السارق ما يستحقه. وعلى نحو مشابه، فالزنا ليس عقيماً بسبب مسؤوليته الخاصة، لكن المجرم لا يُصفح عنه. وبهذا المعنى يقول ريش لاكيش: يقول القدوس المبارك: ليس فقط سيخسر أشرار الأرض نقودي، بل سيجبروني على وضع دمغتي عليهم أيضاً.

سأل فيلسوف رابان غملائيل مرة: تقول شريعتك[تث24:4]: «لأن الرب إلهك هو نار آكلة وإله غيور»؛ لماذا هو غيور بالنسبة للعابد وليس الوثن؟ قال رابان غملائيل: يوف أجيبك على سؤالك باستعارة مجازية: لنفترض أن ابن أحد الملوك سمى كلبه باسم والده، وكلما أقسم، أقسم بحياة هذا الكلب: فإذا أُخبِر الوالد بهذا، هل سيغضب من الكلب أم من ابنه؟ من ابنه، طبعاً، عندئذ، قال الفيلسوف لقد دعوت الوثن كلباً، وهو أمر غير معقول، فالوثن يمتلك مواهب رفيعة. سوف تسأل ماهي؟ لماذا ظل الوثن والمعبد سالمين، حين التهم الحريق كل مدينتك. أجاب ح. غملائيل:

سأستخدم من جديد استعارة مجازية: إذا ثار أحد الأقاليم ضد الملك، فضد من سيستخدم أسلحته، ضد الأحياء أم ضد الأموات؟ ضد الأحياء، طبعاً. قال الفيلسوف: أنت تسمي آلهتنا كلاباً وموتا، فلماذا لا يمحقهم الله إذن ما داموا يستاهلون ذلك حقاً؟ وكانت الإجابة، نعم، سيفعل ذلك حتماً، مالم تكن من الأشياء المفيدة في حفظ العالم، مثل الشمس، القمر، النجوم، الكواكب، الجبال، والأدوية، لأنه مكتوب[صف 1: 2_3] : لأزيلن كل شيء زوالاً عن وجه الأرض، يقول الرب. أزيل البشر و البهائم. أزيل طير السماء وسمك البحر. وسائر الأشرار، هذا يعني :إن الله يتسائل، هل أفعل هذا حين يعبد الوثنيون الإنسان، أيضاً؟ سوف أدمر الكون كله عندئذ.

قال القائد الروماني، أغريباس، ل بأن غملائيل: الرب، إلهك،نار آكلة، إلخ وفي حياتنا اليومية هنالك قاعدة تقول، إن الرب لا يغار إلا من مثيله، والتحكيم من حكيم آخر، والبطل من بطل آخر، والغني من غني آخر؛ إذن، إذا كان الله يغار من الوثن، فيجب أن يكون الوثن بعض القوة! و فسّر ح. غملائيل ذلك بالإستعارة المجازية التالية:أذا كان لإحدهم زوجة، واتخذ له زوجة جديدة، فسوف لن تغار الأولى إذا كانت الجديدة لا تساوي شيئاً بالمقارنة معها.

قال إسرائيلي يدعى زونان لح. أكيبا:أترف كما تعرف تماماً أن الأوان ليست بشيء، مع ذلك أريد أن أعرف، كيف يمكن للأوثان أن تشفي العديد من المقعدين في معابدها؟ أجاب ح. أكيبا:اسمع المثل التالي، عاش في إحدى البلدات مرة، رجل تقي تمتع من أهل بلدته بثقة لا حدّ لها فوضعو عنده نقودهم دون أي شاهد، لكن كلن هنالك أستثناء فأحدهم لم يضع عنده شيئ دون شاهد، وحدث مرة أن وضع هذا الرجل الأستثنائي شيئاً عند الرجل دون أي ضمان؛ فقال زوجة الأخير، عندئذ: دعنا ننكر أنه وضعهم عندنا؛ رد زوجها: هل سأجعل اسمي موضع رهان بسبب قصور فهمه؟ لا؛ هذا مالن أفعله أبداً! الشيى ذاته ينطبق على حالة الضعف، المرض، والألم التي تحلّ بالإنسان؛ فهي تُقّسِم بأنها ستعذب الإنسان لوقت محدد، لايزيد ولا ينقص؛ بل أن

الدواء والأنسان اللذين سيطردان المرض مقدران سلفاً ونعتقد الآن، أنه عند انتهاء تلك المدة، يذهب المريض إلى معبد الوثن؛ فيعترض المرض، قائلاً: لأن الأنسان التجأ إلى الوثن، فسوف لن اتركه، لكنني حلفت يميناً لن أحنث به بسبب هذا الأنسان السخيف؛ فيغادره المرض بالتالي، فيعتقد أن هذا هو عمل الوثن. وشرح ح. يوحنان ذلك من [تث 59:28]:«عندئذ(20) يجعل الرب ضرباتك عجيبة...وأمراضاً خبيثة وميمونيم»(وتعني حرفياً، راسخة)؛ خبيثة، لأن الأنسان يعاني منها، وراسخة لأنها لا تحنث بيمينها أبداً.

قال رابها ب. ح. اسحق لح. يهودا: في بلدتنا كان وثن، يأتي إلى الكهنة في الحلم، كلما ألّم بنا قحط، ويقول: قدّموا لي كائناً بشرياً قرباناً وسوف أمّن عليكم بالأمطار؛ وحين يُنجز هذا الشرط، يبدأ هطول الأمطار فعلاً، عندئذ، قال ح. يهودا: تستطيع أن تعتبر نفسك محظوظاً لأنك ما زلت بين الأحياء، فلو كنت ميتاً، لما استطعت أن أنقل أليك ما قاله رابه في ذلك، أي: مكتوب [تث19:4]:«وكيلا ترفع عينيك إلى السماء وترى الشمس والقمر والكواكب، جميع قوات السماء من جعله الرب إلهك نصيباً لجميع الشعوب التي تحت السماء فتجتذب وتسجد لها وتعبدها»؛ إذن، لقد أعطى الله بعض القوة لبعض الأشياء المعبودة بهدف منع عابديها عن العالم الآتي، وهذا ما قاله أيضاً ريش لاكيش في موضع آخر، مكتوب [مثل 34:3]: « يسخر من الساخرين، وللمتواضعين يعطي النعمة»، إذن، إذا أراد المرء أن يتنجّس، فالباب مفتوح أمامه، وإذا أراد أن يتطهر، فسوف ندعمه.(1)

المشنا الثامنة :

يسمح بشراء معصرة عنب الوثني حتى وهو يرفع منها العنب ويضعه فوق كومة عنب. لا تعتبر الخمر مُقدّمة مالم تصل إلى الخزان، أما إذا وصلته، فكل ما فيه (شريطة

---

(1) الكلمة غير موجودة في النص العربي.

أن يلمسه الوثني) محرّم، والباقي محلّل. يسمح بدوس العنب مع وثني إنما ليس جمعه. يحرم جمع العنب ودوسه مع إسرائيلي إلى المعصرة وملئها منها. يحرم مساعدة الخبّاز غير الطاهر، في تحضير خبزه، وفي عجنه وتقريصه، إنما يمكن مساعدته في حمل الخبز إلى التاجر.

الغمارا

قال ح. حونا: حالما تبدأ الخمر بالتقطر من العنب، فإن لمس الوثني يجعلها محرمة. تعارض المشنا ذلك، فتقول: «يسمح بشراء معصرة عنب» إلخ، ومن الواضح بالتالي أن الخمر غير محرمة حين تبدأ بالتقطّر. وعلى ذلك، أُجيب: يفهم ح. حونا أن المعصرة المذكورة مدعّمة من الأسفل، الإسرائيلي ملأها أولاً بالعنب، ولم يضف الوثني شيئاً حتى في وقت متأخر.

تعالوا واسمعوا اعتراضاً آخر! تابع المشنا، فتقول... لكن حين تصل إلى الخزان فكل الخمر التي فيه محرمة، أما البقية فمحلّلة، إذن، لا تحرّم سوى الخمر المنصّبة، قال حونا، أما الحاخامين تراجعوا لاحقاً عن هذه المشنا، كما تظهر البورايتا التالية: كان الحاخامون يعتقدون أصلاً أنه لا يجوز جمع العنب مع وثني، لأن ما يجمعه الاخير غير طاهر وهو ينجس باللمس العنب الذي جمعه الإسرائيلي، الذي سيصبح خمراً. لكنهم حذّروا بعد ذلك من المساهمة من الظروف التي تنجّس الثمار في فلسطين، وكذلك من مساعدة إسرائيلي يتحدى شريعة الطهارة، في دوس الخمر لأنه يجب أن لا نساعد من ينتهك الشريعة في عمله، إنما يمكن مساعدة الوثني، لأنه غير مُلزم بقواعد الطهارة والنجاسة. وأخيراً، فإن الخمر لا تصبح مُقَدّمة عبر الدوس وحده، لأن رأي ح. حونا بهذا الصدد مرفوض. أما الحاخامون، فقد تراجعوا، كما قيل سابقاً، عن هذا الرأي، إذ أكدّوا: تحرم مساعدة الوثني في الدوس، لأن الخمر تُقدّم(21) بعد التقطير مباشرة، والإسرائيلي المساعد سوف يحصل بالتالي على أجر عن عمل غير مباح؛ وهذا هو رأي ح. حونا أيضاً. كذلك لا يُسمح بجمع عنب أو دوسه مع إسرائيلي يتحدى قوانين

الطهارة، إذ على كل إسرائيلي أن يعطي من ثماره تير وما للكاهن، والعنب الطاهر يصبح غير طاهر هنا عن طريق العنب الآخر، فتتنجس التيروما أيضاً، وهو أمر غير مباح، أما بالنسبة للوثني، فيسمح بالجمع معه، لأنه معف من التيروما، والثمار المعفاة من التيروما يمكن أن تتنجس حتى في فلسطين.

«لا تعتبر الخمر مُقدمة حتى»، إلخ. أما بالنسبة للعشر، فتوجد مشنا تقول أنه يصبح إجبارياً حالما تطفو بذور العنب، لأن هذا الدليل على تكوّن الخمر. قال رابها: لا توجد أية مشكلة في ذلك: فبالنسبة للعشر لدينا رأي ح. أكيبا، بينما توافق المشنا مع الحكماء الآخرين؛ فالمشنا للعشر لدينا رأي للعشر، فإن علامة حصول الخمر، هي تدفقّها عبر الخزّان. لكن ح. أكيبا، يقول: العلامة هي طفو بذور العنب. هنا، سُئِل: وكيف يمكن فهم هذا الطفو لبذور العنب؟ هل يشير إلى تلك الحالة، حين تسبب الخمر صعود البذور إلى السطح، بعد أن تملأ الخزان إلى حد معين، أو إلى حالة تكون فيها الخمر في البراميل، وخلال تخمرها تخرج البذور إلى السطح؟ تعالوا [1] واسمعوا البورايتا التالية: تدعى خمراً حين تطفو البذور: ويُسمح بالتالي بشرب الخمر من المعصرة وكذلك من الانبوب الموصل إلى الخزان، ومن الواضح إذن أن الإشارة هنا إلى أولى الحالتين. لكن ألم يُعلّم ح. زبيد هذه البورايتا باسم تلامذة ح. أوشيا، كما يلي: تدعى خمراً حين تُصب في الخزان وتطفو البذور، بينما يطلب ح. أكيبا وضعها في البراميل أيضاً؛ يتضح إذن أن ثمة تناقضاً بين الحاخامين و ح. أكيبا، وللتخلص منه يجب تفسير نسخة البورايتا السابقة في ضوء بورايتا ح. زبيد. إذا أخذنا المشنا بعين الاعتبار، سيصبح لدينا ثلاثة آراء بشأن المسألة محط النزاع، فالمشنا تعتبرها خمراً حين تصل إلى الخزان؛ والحكماء، حين تطفو البذور؛ وأخيراً ح. أكيبا، ليس قبل أن تصبح في البراميل؟ والجواب هو أنه يجب تفسير المشنا بحيث تتوافق مع الرأيين الآخرين، لأن الحكاء وح. أكيبا لا يختلفون إلا فيما يخص علامة الخمر من أجل العشر، بينما تشير المشنا إلى علامة الخمر لتصبح

---

(1) من التقدمة.

صالحة للتقدمة وهي صارمة جداً. أما بالنسبة لرابها، فيجب أن يستريح للآراء التي يعارض كل منها الآخر، لأنه لا يرى أي فرق بين الحالات المشار إليها.

«ما فيه محرم، والباقي محلّل». يفسّر ح. حونا هذا كما يلي: لا يباح الباقي في المعصرة إلا حين لا يُعاد تفريغ السلّة المنظفة، التي تمر الخمر خلالها في طريقها من المعصرة إلى الخزان لتنظيفها من القشور، في المعصرة ثانية.

لكن لماذا يجب تحريم السلة، والوثني لم يلمس إلا الخمر التي في الخزان؟

نادراً ما يوجد سبب غير ذلك القائل أن خمر الوعاء العلوي التي تتدفق إلى السفلي تعتبر خمرة واحدة، فالتدفق يوصل الخمرتين في خمرة واحدة؟ لكن هذا السؤال القائل، هل يمكن اعتبار التدفق بالمعنى السابق حلقة ربط بين الخمرتين، لا يجد جواباً مرضياً، حيث ما طُرح. وبما أن نقاشنا السابق لم يكن بهذا السياق، يجب الافتراض أن التدفق لا يشكل حلقة ربط، بل هو كما يفسره ح. حيا: إذا كان الإنآن مملوئين بالخمر، تمسّ كل خمر الأخرى، كون فوهتاهما قريبتين وتعتبران خمراً واحدة. إذن، في حالتنا، يجب أن يكون الخزان ممتلئاً بالخمر بحيث تمس السلة، فحين تفرغ المحتويات في المعصرة، يصبح ماهو في الأخيرة محرماً أيضاً.

ويُروى أن صبياً مان متمكناً جيداً من رسالة عبدة الأوثان رغم أنه في السادسة من عمره. وسئل مرة ما إذا يمكن لإسرائيلي أن يدوس عصارة خمر مع وثني؟ وكان ردُه إيجابياً، مع أن رأي ح. حونا كان سلبياً. وعلى الاعتراض القائل أن الوثني يجعل الخمر محرمة بلمسه العنب، قال الولد:

أليس يدا الوثني ملفوفتين بالقماش، إذن هو لن يلمس العنب بيديه العاريتين. وحين سأل اخيراً ما أذا يمكن للوثني أن يلمس العنب بقدميه، أجاب بأن لمس القدم لا يؤخذ بعين الاعتبار.

حدث مرة وإن استأجر إسرائيلي و وثني معصرة في مدينة نهارديا وقاما بتشغيلها؛

فسأل ح. صموئيل، عن كيفية التصرف حيال هذه الخمر، لكنه تمهل في الإجابة إلى ما بعد ثلاثة أيام كان الحكماء مجتمعين أثناءها؛ فقد أراد طرح السؤال عليهم أولاً. هنا، يبرز السؤال القائل، لماذا كان متلهفاً على سماع رأي الحكماء؟ إذا كان السبب توقعه لأن يجد أحدهم رأي ح. ناتان، فيجب علينا أن نقول إذن انه أراد تحريم آية استفادة من هذا الخمر؛ لأنه عُلّم: إذا كال الوثني الخمر باليد او بالقدم، على الإسرائيليين أن لا يشربوها، إنما يمكن بيعها للوثنيين؛ بينما يحرم ح. ناتان أية استفادة من الخمر التي تُكال باليد. ولأن ح. ناتان لم يشر إلى الكيل بالقدم، يجب الافتراض أن ح. صموئيل لم يك ينتظر رأيه، بل لقد توقع على الأرجح أن يجد حكيماً يفضل رأي ح. شيمون. الذي يبيح الخمر، حتى للشرب، شريطة أن لا يكون الوثني مسّها قصداً.

وحدث مرة في بيران أن وثنياً بعينه تسلّق شجرة نخيل لإحضار بعض سعفها. وحين نزل لمس بسعفة برميل خمر دون قصد. فسأل رأيه بشأن هذا القضية، فمنع الإسرائيليين عن شرب هذا الخمر، لكنه سمح بيعها للوثنيين. هنا، تدخل ح. كاهان وح. آسي، فقالا: ألم تعلّم أن ذاتك، يا معلّم، أنه حتى حين يلمس طفل وثني عمره يوم واحد الخمر يجعلها محرمة.

ولا يوجد تعمّد في هذه الحالة حتماً. أجاب رابها: لقد حرمت شربها فقط، لكن ليس بيعها و الإستفادة من ثمنها.

يقول النص: يرى رابه أنه حتى الطفل الوثني الذي عمره يوم واحد، إلخ. قدّم ح. شيمي ب. حيا البورايتا التالية: أذا اشترى واحدنا عبيداً من وثني، فختنهم إنما لم يُحمّمهم في الحمام الطقسي، فإن المكان الذي يدوسونه فير طاهر، وكذلك أيضاً الذي يسقون عليه. والشيء ذاته ينطبق على حالة الطفل الذي يأتي مع أُمه، لكن، بحسب آخرين، الأطفال طاهرون. وتقول القاعدة ذاتها بالنسبة الخمر: البالغون يُحرّمون الخمر بلمسها، أما الأطفال فلا. ومن هو البالغ؟ الذي يعرف طبيعة الوثن، وقبل هذه السن يعتبر طفلاً. من هذه البورايتا التي تعاكس موقف رابه، نرى، إذن، أن الطفل لا يجعل

الخمر غير مباحة بمجرد لمسها؟ الجواب هو أن الطفل الذي تتحدّث عنه هذه البورايتا هو ذلك المولود من أمة في بيت إسرائيلي، بينما يسري مفعول أمر رابه على الأطفال الآخرين، بمن فيهم العبيد الذين يشتريهم إسرائيلي. لكن هناك سؤال آخر. تقول البورايتا:

الشيء ذاته ينطبق على حالة طفل الأمة، وهو ما يوحي باستدلال يقول ان لا فرق بين عبد مُشْترى، وعبد تربى في بيت إسرائيلي. الجواب هو أن العبارة لا تشير إلا إلى بصاقهم والمكان الذي يدوسونه. لكن هذا التفسير صحيح بالنسبة لمن يقول أن هؤلاء غير ظاهرين، إنما ماذا بشأن الذين يرونهم طاهرين؟ إنه يريد تعليمنا أنه إذا اشترى عبيد بالغون، ثم خُتِنوا وحُمّموا طقسياً، فهم لا يجعلون الخمر محرّمة باللمس، مثل أولاد الأمّة تماماً. وقد أوردت البورايتا هذا النص كي تستبعد الرأي الذي قدمه ح. نحمان باسم ح. صموئيل والذي يفيد بأنه حين يشتري إسرائيلي عبيداً من وثني، ثم يختنهم ويحمّمهم طقسياً فهم مع ذلك يجعلون الخمر محمرة، حتى يتوقف عن ذكر الوثن وينسون بالكامل؟ وكل تمد هذه المدة؟ حدد ح. يهوشوا ب. ليفي هذه المدة باثني عشرة شهراً.

في بلدة محوسا، حدث أن دخل وثني مرة، بيت تأخر خمر يهودي، الذي أجاب على سؤاله ما أذا كان يبيع الخمر، بالنفي. والوثني، الذي لاحظ قليلاً من الخمر على الطاولة في آنية يستخدمها اليهودي لتقديم الخمر، وضع يده فيها تماماً، قائلاً: أليست هذه خمراً؟ والمضيف، وقد أثارته هذه الفعلة السيئة، أعاد إفراغ الآنية في البرميل؟ وهكذا كان عليه أن يستشير ح. رابها عما سيفعله في الخمر؟ فنصحه ببيعها للوثنيين. وحين سمع ح. حونا ب. حنا وح. حونا ب. نحمان بهذه الحادثة، قالا أن مل استفادة من الخمر محرمة.

ورداً على ذلك، قال رابها أنه يمكن بيع الخمر للوثنيين؛ بينما أعلن الحوناءان العكس. وبعد فترة، حدث وإن كان ح. حونا ب. نحمان في محوسا حيث كان يقيم

رابها؛ فأمر رابها خادمه بأن لا يسمح لأحد بالدخول حين يكون حونا معه، لأنهما سيكونان مشغولين بتسوية جدل هام. وحين جاء اليه ح. حونا، فتح معه فعلاً موضوع القضية السابقة، فقال رابها أن كل استعمال للخمر محرم، وهو ما أثار دهشته بشدة. وعلى السؤال القائل، ألم يُبح المعلّم حال كهذه، أجاب: لقد ابحت في هذه الحالة الخمر الذي كان في البرميل، لكنني حرّمت الخمر التي لمسها الوثن، وطالبت برميها في البحر. والحقيقة اني أبحث مرة الخمر الثانية أيضاً، إنما خلال إقامتي في بومباديتا، قدّم نحماني (اياي) العديد جداً من البورايتات وقرارات الحكماء المخالفة لعقيدتي، فتراجعت عن رأي السابق، وها انا أحرّم الخمر الذي أعيد سكبها؛ لأن نحماني، وآخرين غيره، أخبروني بحدوث حادثة مشابهة في نهاردية، وأن صموئيل حرّم الخمر. وحاولت أن أثبت التالي: ربما وصل صموئيل ويوحنان إلى صرامة كهذه بسبب جهل السكان في تلك الأماكن؛ حيث ينصح بالشريعة الصارم في هذه الحالة؛ لكنه أجاب، هل تعتقد أن محوسا أكثر وعياً من نهارديا و طبريا؟ كذلك لفت نظري إلى التيوصفتا التالية: لقد حدث وأن افرغ جامعو الضرائب الخمر في البرميل بعد ما تناولوا منها شربة؛ وسحب أحدهم أيضاً بعض الخمر بمحل، و وضع المخل في البرميل، فحرّم الحاخامون آية استفادة من هذه الخمر.

ومر كان ح. يوحنان ب. عزراوح. يوسي ب. نهوراي جالسين يشربان قليلاً من الخمر، فدخل رجل فطلبا إليه أن يصبّ لهما؛ لكنه ما إن صبها حتى اكتشفنا أنه وثني، عندئذ قال أحدهما: الخمر محرّمة بالمطلق، بينما أكدّ الآخر أنه يسمح حتى يشربها. قال ح. يهوشوا ب. ليفي: لكل أرضيّته في رأيه الخاص؛ ولا بد أن الأول علّل الأمر كما يلي: لقد عرف الرجل أننا حاخامان، كما انه استطاع ان يلاحظ بسهولة أننا سنشرب الخمر، التي ستصبح برأيه محرّمة، حين أمرناه بصبّها أما الثاني، فلا بد أنه علّل الأمر بطريقة أخرى، أي: لقد اعتقد الرجل، الذي يعرف أننا حاخامان، أننا لا نشرب خمراً حتماً، إلا لو كنا نشرب خمراً، لما أمرناه، وهو الوثني، بصبها لنا، والخمر بالتالي مباحة. ولكن في مواجهة الرأي الأخير، يمكن أن يسأل: ألم يرَ الوثني أنها كانت خمراً؟ لا، لقد

حدث كل شيء مساء. كما لم يك باستطاعته تبيّنها بالرائحة، لأنها كانت خمراً جديدة، وهي لا رائحة لها. أما أنه لم يلمسها، فذلك مؤكد، لأن الخمر كانت في زجاجة؛ وهز الوثني الخمر لا يحرّمها إلا حين يفعل ذلك قصداً، وهو مالم يتيسر في هذه الحالة.

سأل ح. آسي ح. يوحنان: إذا صبّ الوثني الماء في الخمر، فهل تصير محرّمة، كان الجواب، نعم؛ ويجب أن يقال للناصري. طُف، طُف، إنما لا تقترب من أحد الكروم حتى لا تتعرض للإغواء وتأكل من فاكهتها. وحين كان ح. إرميا في ساباتا مرّة، لاحظ أن الوثني دأبو هناك على ترقيق الخمر التي يشربها اليهود، فذكرهم بتحذير الناصري السابق. وقالت التعليم باسم ح. يوحنان، وقال آخرون أنه ح. آسي، باسمه: الخمر التي يرققها وثني محرمة بسبب الإغراء السابق.

ومرة كان ريش لاكيش بُصرة «بلدة في إقليم مؤاب فتحها الملك داود»، ورأى اليهود هناك يأكلون الثمار قبل أن يشيلو منها العشر؛ فأخبرهم أن هذا غير مباح. ثم لاحظ أن اليهود كانو يدأبون على شرّب ما يكرسه الوثنيون، وحرم ذلك ايضاً. ثم حدث وأن زار ح. يوحنان حيث قصّ عليه ملاحظاته وأوامره، فقال له ح. يوحنان: عُد حالاً وأبح كل ما حرمت، لأنك تخلط بين بصرة وبيت صير التي فتحها موسى، حيث العشر هنالك إجباري؛ أما بالنسبة للماء في تلك البلدة، فهو ملكية عامة، ولا يمكن بالتالي تحريمه إطلاقاً.

ومرة قام ح. حياب. آبا برحلة إلى غابلا، حيث لاحظ أن اليهوديات كن حوامل من الوثنيين، الذين، رغم ختانهن، لم يستحمو طقسياً بعد. ثم لاحظ أن اليهود كانو يشربون الخمر التي رققها الوثنيون، لاحظ أيضاً أن اليهود كانو يأكلون الترمس (*) الذي طبخه الوثنيون. لكنه لم يتدخل. وحين أخبر ح. يوحنان بهذا لاحقاً، قال له الأخير: عُد حالاً وأعلن على الملأ أن أولادهن أولاد حرام، وأنه يجب اعتبار الخمر نسيّح) شراب وثني)، كما أن الترمس محرم ككلٍ ما يطبخه الوثنيون، لأن سكان غابلا جهلة. بالنسبه للأطفال، فقد عبّر ح. يوحنان عن الرأي ذاته في موضع آخر، حيث

قال أن المرء لا يعتبر مهتدياً مالم يختن ويستحم طقسياً، فالمذكورون سابقاً إذن ما يزالون يعتبرون وثنيين؛ كما قال رابا ب. حنا باسم ح. يوحنان: إذا اغوا وثني أو عبد فتاة يهودية، فابنهما يعتبر ابن زنا. وهو يحرم الخمر بسبب الإغراء المذكور آنفاً، أما الترمس، فلأنهم جهلة هناك، وإلا لكان أباحه.

ومرة سئل ح. كاهانا ما إذا يُسمح باستئجار وثني لنقل العنب إلى معصرة خمر إسرائيلي؛ فكان جوابه بالنفي، بسبب الإغراء. لكن ح. يمير اعترض عليه من هذه التيوصفتا: يباح العنب الذي يحمله الوثني إلى المعصرة، حتى إذا كان يقطر، وسواء أحمل في سلة أم في وعاء آخر. قال ح. كاهانا: ليس لهذا الاعتراض وزن، لأن التيوصفتا: يباح العنب الذي يحمله الوثني إلى المعصرة، حتى إذا كان يقطر، وسواء أحمل في سلة أم في وعاء آخر. قال ح. كاهانا: ليس لهذا الاعتراض وزن، لأن التيوصفتا تتحدث هنا عن العنب الذي حُمل لتوه، والذي أسمح به أنا أيضاً، إنما ليس باستئجار أحدهم لمثل هذا العمل أصلاً وحدث مرة وإن سقطت ثمرة كبّاد في برميل خمر، وحين رأى وثني الواقعة، جرى ليخرجها بيده، فأمره ح. آسي بأن يوقف يده بسرعة ليمنعها عن الحركة، ثم أصر بفتح الصنبور لإفراغ الخمر في الآتية، فيمكن بالتالي بيعها. لكن ح. آشي ذاته قال أن الخمر التي تجعلها لمسة الوثني محرمة، لا يمكن بيعها إلى وثنيين آخرين؛ أما الوثني الذي لمسها، فيمكن أن يطلب إليه دفع ثمن الخمر كما لو أنه أفسدها أو أراقها بشكل أو بآخر، وبهذا الاعتبار يكون استرداد الخسارة أمراً شرعياً. ويدعم رأيه هذا، بالبورايتا التالية: إذا جعل وثني الخمر محرمة باللمس، لكن ليس في حضور وثن، فكل استفادة منها محرمة. أما ح. يهودا ب. باباح يهودا ب. بيتي ا فيقولان أنها مباحة، على أساس التالي: أولاً، لأن الفعل لم يتم بحضور وثن؛ وثانياً، لأن الإسرائيلي يمكنه أن يقول للوثني: الخمر ليست لك، ولا يمكنك بالتالي أن تجعلها محرمة. لكننا نقول الآن، أنه رغم عدم اتفاقنا مع اليهوداوين، يمكننا أن نسوُغ استددلالنا بأنه يمكن للإسرائيلي إجبار الوثني على الدفع حدث مرة وأن خرجت سدادة برميل مليء بالخمر، وكان وثني يمر بجانبه، فوضع يده على فتحة البرميل ليوقف تدفّق الخمر. هنا قال ح. بابا:

الخمر فوق الفتحة محرمة، والباقي مباح. ثم أضاف ح. بابا، مُعَلّماً: تباح الخمر التي في أكياس جلدية يحملها وثني وخلفه إسرائيلي يراقبه، إذا كانت الأكياس ممتلئة فلا يمكن إطلاقاً خضّها، أما إذا لم تك ملأى، فهي محرمة.

لكن أذا كانت الخمر في أباريق مفتوحة، فالعكس صحيح، لأنه يمكن أن تسيل الخمر من الإبريق الممتلئ على يد الوثني، فتمس الخمر داخل الإبريق، بينما لا يمكن خشية ذلك في حالة الإبريق غير الممتلئ. ويؤكد ح. آشي أنه لا يمكن تحريم الخمر بسبب الخض حتى يكون الخمر في كيس جلدي غير ممتلئ، لأنه من غير المعتاد تقديم الخمر بالخض.

إذا وضع وثني قطعة خشب على العنب في المعصرة ليكبسه فيستخرج منه الخمر، فإن ح. بابا يبيح هذه الخمر، بينما يحرّمها ح. آشي، وقال أخرون أنه ح. صيمي ب. آشي؛ لكنهم متفقون جميعاً أن الخمر مباحة حين تُضغط قطعة الخشب بدولاب، حيث لا يتم العمل إلا بجزء من قوته، أما إذا بذل الوثني الجهد بقدمه، فلا يبيح الخمر إلا ح. بابا، بينما يحرمها الأخرون.

ومرة ضغط وثني الخمر بدولاب، فقال ح. يعقوب من نهارفقود مع ذلك أن الخمر محرمة. وحدث مرة أخرة ان انفجر برميل خمر، فأمسك به وثني حتى أُفرغ في برميل آخر؛ وسمح راف ان ب. بابا، وقال آخرون أنه ح. حونا ب. ح. يهوشوا، يبيع الخمر للوثنيين. لقد حُرّم الشرب منه، لأن البرميل إنفجر طولانياً، بحيث كان من الضروري ضمّه إلى بعضه، أما لو كان إنفجر عرضانياً، فكان يمكن المحافظة على تماسكه عن طريق ضغط الجزء العلوي؛ وكلن سيسمح في هذه الحالة حتى بشربه، لأنه لو تم الضغط بجرة، لأدت المطلوب.

ومرة وُجد وثني في معصرة إسرائيلي؛ ومع أنه لم يك فيها خمر، إلى أنها كانت رطبة، فطُرح سؤال مفاده ماذا سيفعل بالمعصرة؟ فكان قرار ح.

آشي كالتالي: أذا كلنا رطوبة المعصرة كبيرة بحيث أن شيئاً موجوداً هنالك يمكن أن يتبلل فيبلل شيئاً آخر، يجي أولاً غسل المعصرة بالماء ثم فركها بالرماد مرتين، بينما يكفي الغسيل بالماء في درجات رطوبة أقل.

المشنا التاسعة :

وقوف وثني بجانب خزان الخمر يجعل الخمر محرمة، شريطة أن يكون قد حجز عليها، لكن ليس بشكل آخر. وحين يقع وثني في خزان للخمر ثم يُخرج (ميتاً) أو حين يكيل الخمر بأنبوب، أو يسحب به دبوراً من الخمر، أو، أخيراً، يُغلق بيده البرميل ضد فورات الخمر المُتخمرة- وكلها حالات حصلت فعلاً- يجب بيع الخمر، وذلك بحسب الحاخامين، أما ح. شمعون فيسمح بشربها، وإذا ألقى وثني غاضب البرميل، كما حدث ذات مرة، فالحكماء يبيحون الخمر.

الغمارا

قال ح. صموئيل: الحجز المذكور في المشنا يجب أن يكون على الخمر ذاتها؛ وقد أثبت ح. آشي ذلك عن طريق الاستشهاد بمشنا أخرى، تقول: حين يصنع أحدهم خمر وثني بحسب قوانين الطهارة (ويمكن بالتالي بيعها للإسرائيليين)، ثم يتركها في دار الوثني، إنما تحت إشراف أحد الإسرائيليين، ويكتب له الوثني ورقة يقول فيها: «لقد أخذت منك نقوداً»، فالخمر مباحة؛ أما إذا سارت الأمور على هذا النحو: الإسرائيلي يحاول أخذ الخمر والوثني يرفض ذلك مالم يحصل على النقود، وهي حالة حدثت في بيت شآن، فالحكماء يقولون أن هذه الخمر محرّمة، لأنها ماتزال ملكاً للوثني، أما إذا كان الحجز على أملاك الإسرائيلي، فالأمر لا يهم، حتى إذا كانت الخمر بين هذه الأملاك.

«حين وقع وثني،» إلخ. يقول ح. بابا أن هذا يعني خروج الوثني ميتاً، وإلا فإن أية إفادة من الخمر محرّمة، لأن الوثني سيحتفل بنجاته، ويشكر بسبب هذا وثنه، فتعتبر

الخمر بالتالي مُقدّمة.

(حين يكيلها الوثني بأنبوب، إلخ، يسمح الحاخامين ببيعها، ويسمح ح. شمعون بشربها أيضاً.) قال ح. آدا ب. أحبا: مبارك رأس ح. شمعون الذي يمضي نحو أقصى حد، بعكس الحاخامين، أي: إذا حرّم، فهو يحرّم أية استفادة منها، وإذا أباح، فهو يبيح حتى الشرب. قال ح. حسداً: لقد أخبرني آبا ب. حنان أن ح. زيرا قال، أن الهالاخا تسود عند ح. شمعون.

(تقول الغمارا): الهالاخا، في نهاية الأمر، لا تسود عنده.

المشنا العاشرة:

إذا طهّر إسرائيلي خمر وثني، وتركها في دار الأخير، في بيت مفتوح على ساحة عامة، في بلدة يعيش فيها الوثنيون واليهود، فالخمر مباحة؛ أما إذا لم يك يعيش هناك سوى الوثنيون، فالخمر غير مباحة، مالم يتولّى رعايتها مراقب يهودي. لكن من غير الضروري أن يبقى المراقب هناك باستمرار، بل يمكنه أن يأتي ويعود. يقول ح. شمعون ب. إلعازر: ينطبق الوصف ذاته على كل بيوت الوثنين. إذا طَهّر واحدنا خمر وثني، وتركها في بيته (كما ذُكِر سابقاً)، وكتب له الأخير ورقة يقول فيها،(لقد أخذت منك نقوداً)، فالخمر مباحة. أما إذا كان الوضع بحيث يريد الإسرائيلي أخذ الخمر ويرفض الوثني ذلك، طالباً منه الدفع أولاً (كما حدث مرة في بيت شآن)، فالحاخامون يحرّمون الخمر.

الغمارا

لماذا تحرّم المشنا خمر المدينة التي لا يعيش فيها يهود، مادام بإمكاننا اكتشاف أن اليهود يأتون إلى أية مدينة بين السفينة والأخرى بهدف التجارة؟

يقول صموئيل: لا تأخذ المشنا بحسبانها إلا تلك المدن التي لها أبواب وأسوار، بحيث لا يمكن دخولها دون إذن خاص، ويكون الوثني بالتالي في وضع يؤهله من

معرفة ما إذا كان هنالك إسرائيلي في البلدة أم لا. قال ح. يوسف: يكفي أن تكون الخمر موضوعة في منزل يمكن لأي إسرائيلي أن ينظر من نافذته إلى ساحة بيت الوثني، ولا يحتاج المنزل لأن يكون مفتوحاً على مكان عام. وبطريقة مشابهة يكفي أن توجد رابية قرب المنزل، يواظب الناس على الالتقاء عندها، أو أن توجد شجرة نخيل، فيخشى الوثني في حالة كهذه من أن يتسلّق أحدهم الشجرة لجمع البلح فيكتشف أثناءها ما يفعله؛ أما إذا قُطع رأس الشجرة، فهذا مناقشه ح. آحا مع رابينا، فالأول يقول أن الشجرة، التي لا تحمل أية ثمار، لن تؤثر على الوثني أبداً، لذلك قد يكسر الختم ويأخذ بعض الخمر، لاعتقاده أن ما من أحد سيتسلّقها أثناء ذلك؛ بينما يقول الآخر: سيظل الناس يتسلّق ن هذه الشجرة بين حين وآخر للبحث عن مشيتهم الضائعة، وستظل بالتالي تثير الرعب داخل الوثني.

تقول تعاليم الحاخامين: إذا اشترى إسرائيلي بيتاً أو استأجره في ساحة تعود لأحد الوثنيين، والتي يعيش فيها إسرائيلي أيضاً، ووضع هناك خمراً، فهي مباحة حتى إذا لم تُختم وتُقفل. أما إذا كان الإسرائيلي الآخر يعيش في البلدة ذاتها فحسب، فالخمر لا تباح إلا حين تُختم وتُقفل. وإذا ما استأجر وثني يهوداً كي يُحضروا خمراً تُباع لليهود، وظلت هذه الخمر في بيت الوثني، وكان يهودي آخر يعيش في البيت ذاته الذي حُفظت فيه الخمر، فهي مباحة، شريطة أن يختمها ويقفلها يهودي، يتولى هو ذاته مسؤولية المفتاح والختم. قال ح. يوحنان للذي عرض عليه هذه البورايتا، أن يقرأ المقطع الأخير كما يلي. هذه الخمر مباحة حتى حين لا تُختم وتُقفل، شريطة فقط أن يعيش الإسرائيلي في المنزل ذاته. أما إذا كان الإسرائيلي يعيش في البلدة ذاتها، لكن ليس في الساحة ذاتها، فالخمر محرمة حتى حين تُختم وتُقفل؛ هذا ما قاله ح. منير، إنما الحاخامين يقولون: على الإسرائيلي إما أن يجلس هناك ويراقبها، أو يأتي إلى هناك في أوقات معينة. هنا يبرز السؤال القائل، إلى أية حالة يشير الحاخامون، فهنالك أربع حالات في البورايتا؟ إذا افترضنا أنهم يشيرون إلى الحالة الأخيرة، فسوف يكون افترضنا فضول كلام، فقد قال ح. منير الشيء ذاته؛ ولا يمكن أيضاً الافتراضي أنهم يشيرون إلى الحالة الثالثة، حيث

الخمر مباحة حين يختمها ويقفلها يهودي، فما من سبب يفسّر صرامة الحاخامين الاستثنائية في هذه الحالة. يتضح لنا إذن أنهم يشيرون إلى الحالة الثانية، حيث تُباح الخمر الموضوعة في بيت وثني، حين يعيش يهودي في البلدة ذاتها وتكون الخمر مختومة ومقفولة أيضاً؛ ويضيف الحاخامون هنا شرط وجود إسرائيلي يراقب الخمر، أو يأتي إليها في أوقات محددة. لكن ما الذي نستفيده من النقطة الأخيرة؟ حين يأتي يهودي في أوقات محددة فقط، فسوف يعرف الوثني ذلك ويجد أمامه متّسعاً من الوقت ليكسر الختم ويفعل ما يحلو له؟

الجواب: يجب أن نفترض أن اليهودي يأتي إلى هناك في أوقات وليس في أوقات محددة، فلا يعرف الوثني بالتالي شيئاً بعينه.

(يقول ح. شمعون ب. إلعازر، كان دور الوثنيين،) إلخ. طرح العلماء السؤال التالي: ما الذي يقصده ح. شمعون من هذا المبدأ، هل هو يريد أن يجعل شرائع الخمر أكثر صرامة أم أكثر سهولة؟ قال ح. يهودا باسم ح. زيرا، أن الحالة الثانية هي الصحيحة، بينما قال ح. نحمان باسم نفس المرجع أن الأولى هي المقصودة. ومن أجل إضفاء المعقولية على رأي ح. يهودا، كان من الضروري أن ندخل في المشنا ما يلي: يُفرض التحريم ذاته على الخمر التي تُحضر إلى منزل وثني آخر، خشية أن يذهب الأخير إلى المالك، ويقول له: لك الحرية في القدوم إلى منزلي وتفعل بخمرك ما تشاء؛ وسوف لن أفشي سرك شريطة أن تعدني بخدمتي بالطريقة ذاتها في حال استخدمت يهوداً لتحضير الخمر؛ وبهذا الصدد قال ح. شمعون ب. إلعازر: هل ينطبق الوصف ذاته على كل الدور إذن؟ نحن أنه إذا تُركت الخمر في دار المالك، على أحد الإسرائيليين أن يراقبها؛ أما إذا تم تخزين الخمر عند وثني غيره، فالمراقبة غير مطلوبة، إذ لا أعتقد أن الوثنيين يقومون باتفاقيات متبادلة بين بعضهم. من ناحية أخرى، من أجل إضفاء المعقولية على رأي ح. نحمان بشأن موقف ح. شمعون، يجب إضافة الكلمات التالية إلى المقطع الذي تم إدخاله: التحريم مفروض فقط حين تترك الخمر في دار المالك ويهودي يراقبها؛

إنما إذا تركت الخمر في عهدة وثني آخر، فالمراقب الإضافي غير ضروري، لأننا لا نعتقد بوجود اتفاقيات متبادلة بين الوثنيين.

وفي ذلك يقول ح. شمعون ب. إلعازر: كل دور الوثنيين متشابهة، ونستنتج بالتالي أنه مادامت مراقبة اليهودي مطلوبة هناك، فهي مطلوبة هنا أيضاً، لأنه يُخشى أن يصل الوثنيون إلى اتفاقيات متبادلة فعلاً. هناك بورايتا تنسجم مع ح. نحمان، تقول: يقول ح. شمعون ب. ألعازر، أن كل دور الوثنيين تعامل بالطريقة ذاتها، لأننا نخاف أن يخدعونا.

حدث مرة وأن اشترى إسرائيليون من نائب الملك، المدعو بارسيك عنب أحد الكروم ليحضّروا منه خمراً، ثم تركوا الخمر عند بستاني بارسيك دون أن يدفعوا لهم نظير ذلك. هنا، أراد تلاميذ كلّية رابها أن يبيح ا الخمر على أساس أنه لا يمكن أن يوجد اتفاق تبادلي بين نائب الملك والبس اتين.

فقال لهم رابها: يُخشى في هذه الحالة بالذات، أنه إذا أراد بارسيك أن يغش الخمر، فسوف لن يجد ما يمنعه.

ومرة كانت بضع براميل خمر تعود لأحد الإسرائيليين موجودة في الشارع، ووُجِد وثني يقف بجانبها؛ ولما سُئل رابها ماذا سنفعل بالخمر، أجاب: إذا كان هذا الرجل معروفاً بأنه لص، فالخمر مباحة، لأنه سيخاف أن يلمس الخمر في الشارع المفتوح، كي لا يُشك به بأنه سرقها؛ أما إذا كان رجلاً شريفاً، فالخمر محرمة بسبب خوفنا المعقول، من أنه قد يكون لمسها.

الفصل الخامس

المشنا الأولى

تحرم أجرة عامل يهودي استأجره وثني ليصنع معه خمراً للشرب. أما إذا استؤجر لعمل آخر ثم قيل له: أحضر هذا البرميل من الخمر المقدمة من مكان إلى آخر، فالإجرة مباحة. وإذا أستأجر وثني من يهودي حماراً يحمل عليه هذه الخمر، فالأجر محرّم، أما إذا استأجره ليركبه فالأجر مباح حتى إذا حمل معه قارورة خمر.

الغمارا

يصعب كثيراً أن يكون سبب تحريم الأجور هو تحريم كل استفادة من الخمر المقدمة، لأننا سنجد ما يناقض هذه السبب فالتالي: رغم أن الأرلاه) ثمار الأشجار خلال السنوات الثلاث الأولى من زرعها)، وكذلك أيضاً ثمار حقل مزروع ب قلاييم (بذور متنوعة)؛ فأنه إذا باع واحدنا صناراً كهذه وخطب فتاة بثمنها، تعتبر زوجة تحل له شرعاً. ولا يمكن القول أيضاً أن الأجور تخضع للقواعد الخمر ذاتها، كنا يخضع ثمن مبيع الوثن للقواعد التي تحكم الأخير؛ لأنه، كما نعرف، يخضع ثمن مبيع الثمار التي تنمو في السنة السبتية لأحكام الثمار ذاتها، مع ذلك، فلقد تعلمنا أنه إذا دعا أحدهم العامل، بقوله: خذ هذا الدينار واجمع لي اليوم أعشاباً، فهذه الإجره محرمة أما

إذا تمت الدعوة على هذا النحو: اجمع لي أعشاباً اليوم، فالأجر مباحة حين تحدث هذه الحالة في السنة السبتية. إذن، الأجور، في نهاية الأمر، مباحة! قال ح. أبوهو باسم ح. يوحنان: هذه غرامة وجد الحكماء أنه من الضروري فرضها على السائق و الخمر المقدّمة. في حالة الخمر، لكما قيل سابقاً في المشنا، وفي حالة السائقين، في البورايتا التالية: الأجر الذي يحصل عليه السائقون من نقل ثمار نامية في السنة السبتية يعتبر سبتياً. نتساءل الآن، ما الذي يعنيه قولنا: الأجر سبتي؟ لا يمكن أن يعني ذلك أن الأجر يؤخذ من ثمار السنة السبتية، لأنه على مالك الثمار أن يدفع بالتالي قيمة الدين من الثمار بينما ما يسمح به الشرع هو[لا 6:25]: (طعاماً لك) ،إنما ليس للنقل. ولا يمكن أيضاً تفسير هذا التعبير بأنه يعني ما يلي: الأجر مقدس كثمار السنة السبتية، وذلك بسبب المشنا الآنفة الذكر، القائلة: إذا قال أحدهم، إجمع لي ثماراً اليوم فالأجر مباح. قال أباي: إنها تتحدث عن أجر يُدفع من الثمار السبتية، أما بالنسبه لمعضلة (الطعام لا النقل) فيمكن حلها بأن يعطيه الثمار كهدية، وليس كأجر، وفي النشا التالية نجد حادثاً مشابهاً: على المرء أن لا يقول لجاره: أحمل لي هذه الثمار الى القدس، وخذ قسماً منها أجراً لك؛ بل يمكنه القول: إحملها لي لأكلها في القدس، وهناك يقدم كلٌ للآخر ثماراً هدية. لكن رابها ،قال: إنها تعني أن الأجر يصبح مقدساً مثل الثمار السبتية ذاتها، ولا أهمية تذكر لمعضلة إباحته للعامل، لأن الحاخامين لا يهتمون بتغريمه على عمل تافه كهذا.

طرح العلماء السؤال التالي: وماذا لو استأجر الوثني عاملاً يهودياً لتحضير خمراً عموماً؟ هل سنفترض أن الإجرة غير مباحة، ضمناً، لأن استعمال هذه الخمر محرم تماماً كاستعمال الخمر المقدمة، أم إن الخمر العمومية لن تعامل بصرامة لاختلاقها عن الخمر المقدمة في أنها لا تنجّس إسرائيلياً باللمس، بينما تنجّسه الخمر المقدمة، و الإجرة مباحة في هذه الحالة؟ تعالو واسمعوا! أستأجر وثني نوتياً يهودياً مرة لينقل له بعض الخمر إلى مكان محدد، ودفع له قمحاً إجرة عمله. فذهب النوري إلى ح. حسد وسأله ماذا سيفعل بالقمح؟ فكان الجواب: يجب أن تحرقه وتطمر رماده؛ إذن، هذه الإجرة،

محرمة أيضاً.

كان تلامذة ح. ياناي يدأبون على استقراض ثمار من الفقراء في السنة السبتية ويعيدونها إليهم ثماراً في السنة التالية. فسُئل ح. يوحنان عن شرعية عمل كهذا، فوجده منسجماً مع الشريعة.

كان ح. نحمان، هولا، أبيمي ب. بابا، وح. حيا ب. آمي يجلسون معاً ويناقشون المسألة التالية: إذا استؤجر إسرائيلي لكسر براميل كانت تحتوي خمراً مُقدمة ماتزال بقية منها تسيل حتى ذاك الوقت، فهل يُسمح له بأخذ أجر عم عمله أم لا؟ السبب المرجّح للجواب السلبي هو أن العامل الراغب بالحصول على عمل يأمل بوجود البراميل في حالتها الكاملة، ويأمل بالتالي بوجود الخمر المحرمة فيها؛ من ناحية أخرى، فإن سبب الجواب الإيجابي هو أنه بعمله هذا يقضي على الخمر. عندئذ، قرّر ح. نحمان ما يلي: يمكن للعامل دون أية حيرة أن يكسر البراميل ويحصل على أجره من ذلك؛ ويمكنه أيضاً ان ينال بركة السماء! وتدعم قرار ح. نحمان البورايتا التالية: يحرم على الإسرائيلي مساعدة وثني في فلاحة حقل مزروع بالقلاييم (بذور متنوعة)، إنما يسمح له بغربلة البذور المنوعة بحيث لا يبقى سوى نوع واحد، لأنه ينقص بذلك من كمية غير المباح.

في وقت آخر كان الحكماء أنفسهم يناقشون معاً مسألة ما إذا يحرم بالكامل على الإسرائيلي استخدام نقود حصل عليها وثني من بيع وثن (كما هي الحال حين يبيع إسرائيلي وثناً) أم لا؟ قال ح. نحمان: يبدو أن ذاك مباح، لأنه حدث وأن جاء بعض الوثنيين مرة إلى رابها ب. أبوهو وأعلنوا أنهم يرغبون باعتناق اليهودية، فأجابهم عندئذ: إذا كانت تلك نيتكم، فعليكم أولاً أن تبيعوا كل ما عندكم، لأنه حالما تصبحون إسرائيليين سيحرم عليكم بيع خمركم وأوثانكم، هذا يعني أنه يسمح لهم، حتى بعد أن يصبحوا إسرائيليين، باستعمال النقود التي يحصلون عليها من بيع الأوثان حين كانوا وثنيين. اعترض آخرون على هذا الاستنتاج، فقالوا: إن نيتهم بأن يصبحوا إسرائيليين تجعل في هذه الحالة أوثانهم محرمة حتماً. هنا، قرأ ح. نحمان البورايتا التالية: إذا دفع

الوثني دينه من نقود حصل عليها من بيع وثن أو خمر مُقدّمة، يسمح للإسرائيلي بقبوله؛ فيحرّم على الإسرائيلي قبول النقود. هذا يعني، أن النقود في الحالة الأولى مباحة. فلماذا نحرم في الحالة الثانية؟ قال ح. شيشيت: لأنه يتضح من ذلك أن الإسرائيلي يرغب بوجود الغرض المحرّم كي يُباع. لكن ألا توجد مشنا تقوله، أنه إذا ورث مهتد ووثني والدهما الوثني، يمكن للأول القول: أنت تأخذ الأوثان وأنا النقود، أنت الخمر وأنا الثمار الأخرى بالتبادل؛ لكن ما أن يدخل غرض تحت سيطرة المهتدي حتى يحرم كل تبادل؟ وأنتم ترون الآن، أنه رغم كون المهتدي يرغب دون شك بوجود الأغراض المحرمة، فالتبادل مباح أصلاً. قال ح. بابا: لقد تعامل الحكماء مع مسألة المهتدي هذه على نحو استثنائي كي يساعدوه على عدم العودة إلى الوثنية. نعم، وهنالك بورايتا بهذا المعنى، تقول: القرار في صالح المهتدي محدد بحالة الإرث لا غير، لكنه غير متعلّق بالشراكة.

وحدث وأن كان الحكماء المذكورون آنفاً معاً ثانية، يناقشون المسألة التالية: هل يمكن لمواطن مهتد، والذي هو وثني مستوطن في أرض إسرائيلي، إذا تعهد فقط بأن لا يمارس عبادة الوثن، أن ينتهك حرمة وثن، أو أنه لا يمكن أن يقوم بذلك سوى عابد وثن فعلي؟ قال ح. نحمان: الحالة الأخيرة هي الصحيحة على كافة الصعد.

برز اعتراض من التيوصفتا التالية: يمكن لإسرائيلي إذا وجد وثناً في السوق، أن يطلب من وثني انتهاك حرمته، قبل أن يدخله في ملكيته، لكن ليس بعد ذلك؛ والسبب هو أن الحكماء وضعوا قاعدة تقول أنه يمكن لوثني انتهاك حركة وثنه ووثن جاره سواء أكان يعبده أم لا. دعونا الآن نرى معنى العبارة الأخيرة، (أكان يعبده أم لا)؛ فإذا كانت تعني الوثني، فهي غير ضرورية، لأنه قيل للتو أنه يمكن لوثني أن ينتهك حرمة وصن جاره حتى لو كان لا يعبده، إذن، يجب القول أنها تعني مواطناً مهتدياً، فالأخير يستطيع بالتالي أن ينتهك حرمة الوثن؟ لا، إنها لا تتحدث إلا عن الوثني، أنا بالنسبة للعبارة التي تبدو زائدة ظاهرياً، فيمكن القول أن قسمها الأول يتحدث عن وثنيين من

نوع واحد، أي أن يكون كلاهما من نوع فغور أو مير كوليس، بينما يتحدث قسمها الأخير عن وثنيين من نوعين مختلفين، كأن يكون أحدهما فغور مثلاً والآخر مير كوليس، ويمكن للوثني مع ذلك أن ينتهك حرمة الوثن الذي لا يعتقد بعبادتة.

ظهر إعتراض آخر، يقول: ومن ذلك الذي يدعى مواطناً مهتدياً؟ إنه من يأخذ على نفسه عهداً أمام ثلاثة علماء بأنه لا يمارس عبادة الوثن، وهذا ما قاله ح. مئير؛ بينما يعرفه العلماء بأنه الذي يأخذ على نفسه عهداً بأن يطيع الوصاية السبع التي قبل بها المنحدرون من نوح. أنا بعض المعلمين المجهولين، فيرون أن هذا المهتدي هو فقط من يقبل بكل وصايا التورات عدا أكل لحم الذبائح. يمكن أن يترك هذا المهتدي لبعض الوقت في غرفة يحتفظ فيها بخمر يهودية؛ إنما لا يُسمح بتخزين الخمر في منزله حتى إذا كانت غالبية سكان المدينة من الإسرائيليين. ويمكن استخدامه كمراقب لهذه الخمر حتى حيثما يشكّل الوثنيون غالبية السكان. والقواعد ذاتها يخضع زيته. لكن هل يمكن أن يكون الزيت محرّماً بذاته؟ لا؛ بل اعكس العبارة واقرأ: تخضع الخمر مع الزيت للقواعد ذاتها؛ أما بالنسبة اكل الأمور الأخرى فهذا المهتدي يخضع للشروط ذاتها التي يخضع لها الوثني. لكن ح. شمعون يرى أن خمر هذا المهتدي تعتبر كالخمر المقدّمة. بينما يرى آخرون، أن ح. شمعون يسمح حتى بشربها. نقول الآن، أنه كوم هذه البورايتا تقول أن هذا المهتدي يخضع للشروط ذاتها التي يخضع لها الوثني في كل الأمور الأخرى، فهي تشير بالتالي إلى أنه يستطيع انتهاك حرمة وثن، وهو يتناقض مه رأي ح. نحمان. أجاب ح. نحمان ب. أسحق: لا يشير هذا التساوي في الشروط إلا إلى التشريع الذي ينظّم نقل ملكيته وشطبها.

ارسل ح. يهودا هدية مرة إلى الوثني عبيد وانا في أحد أعياد الوثنيين، وعلّل فعلته كما يلي: أعرف أن عبيد وانا لا يعبد الأوثان. فقال له ح. يوسف: يبدو تعليلك وهمياً، لأن البورايتا المذكورة آنفاً تقول أنه يجب على المهتدي أن يتعهد أمام ثلاثة علماء بأن ينكر كل عبادة للأوثان، وهذا شرط لا يتحقق في حالتك. قال ح. يهودا: تهدف هذه

البورايتا إلى أن تقول فقط أن هذا الشرط الوحيد يلزم الجماعة اليهودية بمساعدة هذا اليهودي إذا افتقر.

هنا، اعترض الآخر، قائلاً: ألم يقل ح. يوحنان إن المواطن المهتدي الذي يفشل في ختان نفسه خلال اثني عشر شهراً يجب النظر إليه كهرطوقي وثني؛ إذن، كان عليك أن لا تقدّم هدية لعبيد رانا الذي لم يختتن. أجاب ح. يهودا: كان ح. يوحنان يقصد حتماً أن المهتدي الذي يفشل في الإيفاء بعهده بالاختتان خلال اثني عشر شهراً يعتبر هرطوقياً.

وأراد رابها مرة أن يقدم في أحد أعياد الوثنيين هدية الوثني بارشيشاخ، الذي يَعرف أنه لا يعبد الأوثان. لكنه حين قَدِم إلى منزله رآه جالساً في حمام من ماء الورد، محاطاً بفتيات بذيئات ومخزيات. ولما رأى الوثني رابها، صاح: هل عندكم أيها اليهود متع كهذه في جنّتكم؟ فأجاب رابها: بل أفضل منها.

قال الآخر: هل تعني حقاً، أنه توجد متع أكثر من هذه؟ ردّ رابها: لا تستطيع، وأنت في حرارة شهوانيتك، أن تمنع خوفك من أن يعكرك الملك، ويفسد عليك متعتك؛ بينما يتوقع منا أن نتحرّر من خوف كهذا في الجنة؛ قال الوثني:

حسن، إذا كان الآخرون يخشون الملك، فأنا، من جانبي، لا أخشاه. وما أن لفظ هذه الجملة حتى جاء رسول من الحاكم، وقال لبارشيشاخ: اذهب إلى الملك بأسرع ما يمكن، فهو يريد التحدث إليك. عندئذ، قال موجهاً كلامه إلى رابها: أتمنى لو تخرج من محجرها العين التي تتمنى الشر؛ فردّ رابها: آمين! فخرجت عين بارشيشاخ من محجرها. قال ح. بابي: لابد أن رابها استخدم في الرد على بارشيشاخ هذه الآية [مز 10:25]: (من بين كرائمك بنات الملوك، قامت ملكة عن يمينك بذهب أوفير). لكن ح. نحمان كان يفضّل هذه الآية [أش 3:64]: (ولم ترَ عين إلهاً ما خلاك)

(أما إذا استؤجر لعمل آخر) إلخ. يتضح من هنا أن الأجر مباح حتى إذا أُمر

العامل بحمل الخمر قبل أن يكمل العمل الآخر؛ مع ذلك، هنالك بورايتا، تقول: إذا طلب وثني من عامله اليهودي، أن يحمل له برميل خمر مقدمة من مكان إلى آخر، وذلك بعد أن ينهي عمله اليومي، فأجره عن عمله مباح، أنما التعريض عن الحمل غير مباح؛ أنا إذا أمره الوثني بفعل ذلك أثناء عمله اليومي، فالأجر كله محرّم. يتضح إذن أن هذا يتناقض مع المشنا؟ قال أباي: تتضمن المشنا أيضاً، الحدّ ذاته لكن رابها يفسر المشنا بأنها تبيح الأجر حتى إذا جرا الحمل في منتصف الحمل الآخر، وهو يحل التناقض الظاهري، كما يلي: تعلمنا التيوصفتا: إذا قال وثني لعامله اليهودي: احمل لي 100 برميل من هذا المكان إلى ذاك سوف أعطيك 100 بيروت، ثم وجد أن تسعة وتسعون برميلاً منها كانت تحتوي زيتاً وبرميلاً واحداً يحتوي خمراً مقدمة، فإن كل الأجور محرمة، لأن البرميل المحرم الأخير هو الذي يكمل المطالبة بالأجرة. أما المسا فتقصد أن تعلمنا، انه إذا عمل العامل بالبرميل، يسمح له بأخذ أجره ورفض القيمة المدفوعة لأجل حمل البراميل المحرمة العديدة.

ويتوافق تفسير المسألة هذا مع البورايتا التالية: إذا أستأجر عامل يهودي لحمل 100 برميل كان بينها برميل واحد يحوي خمر مقدمة، تحرم كل الأجرة؛ أما إذا أستأجر وكان يُدفع له عن كل برميل على حدة، يمكنه أن يرمي إجرة هذا البرميل المحرم، بينما تكون بقية الأجرة مباحة.

(إذا أستأجر وثني حماراً من يهودي،) إلخ. هذه القاعدة، المذكورة بشكل واضح في العبارة الأولى، لا توردها المشنا إلا لصالح العبارة الثانية، أي: إذا أستأجره ليركب عليه، فالأجر مباح حتى إذا أخذ معه قارورة خمر.

باع والد ح. آحا ب. إيكا، الذي كان تاجر خمر، خمراً للوثنيين ذات مرة.. وكان عليه أن يقطع بها نهراً ويفرغها في براميلهم، محتفظاً ببراميله لحاجته. وطرحت هذه القضية أمام أباي، فقال: مافعله والد ح. آحا مباح حقاً، لأن الخمر لا تحرم مالك تصبح في براميل الوثنيون.

المشنا الثانية :

إذا سُكبت خمر مقدمة على عنب، فيجب فقط أن يُغسل ثم يباح. أما إذا كان العنب مُشققاً، فيحرم. لكن إذا سُكبت هذه الخمر على بلح وتين، فسوف يحرمان إذا أضفت عليهما الخمر نكهة مستساغة. ومرة أحضر بيطوس ب. صوتان تيناً مُجففاً في سفينة، وحدث وأن انفجر برميل خمر مقدمة، فانسفحت الخمر على التين، لكن الحكماء الذين طرحت عليهم هذه المسألة قالوا أن التين مباح. تقول القاعدة: يحرم شيء إذا أضفى عليه شيء آخر محرم نكهة مستساغة إنما إذا لم يضف عليه ذلك، فهو مباح، مثل خل يُصب على جريش.

الغمارا

يتناقض قرار الحكماء ظاهرياً في حالة بيطوس مع التحريم الذي سبقه مباشرة وتفسير ذلك هو أن المشنا غير كاملة، ويجب قراءتها كما يلي: إذا أضفت الخمر نكهة مستساغة فهو محرّم، أما إذا صار حالياً من الطعم، يكون مباحاً؛ وهو ما حدث حقاً في حالة بيطوس.

أُريقت مرة خمرة مقدمة على كومة حنطة، وحين سُئل وابها بشأن القضية، أباح بيع الحمية للوثنيين واستخدام ثمنها. فاعترض ب. ليفي على هذا القرار على أساس التالي: إذا عُزل خيط كتان في قماش صوفي أو العكس، يحرم على الإسرائيلي أن يصنع منه ثرياً أو سرجاً أو أن يبيعه للوثنيين، ولا يسمح له إلا أن يصنع منه أكفان موتى. أما سبب عدم السماح ببيع هذه الأشياء للوثنيين، فهو فقط الافتراض بأن الوثنيون قد يعيدون بيعها ثانية الإسرائيليين، دون أن يعرف هؤلاء بوجود خيط محرّم في القماش، ويصنعون منه ثياباً. والآن لدينا بالتالي حالة مشابهة تماماً لمسألة القمح. وحين سمع رابها الاعتراض، أمرَ أولاً بطحن القمح ثم يُخبز من طحينه خبزاً، وهو ما يمكن بيعه للوثنيين، شريطة أن لا ينتبه إلى ذلك إسرائيلي، خشية أن يشتري خبز للوثنيين. لكننا

نتساءل من جديد، لماذا لا نكون حالة القمح كحالة عنب الوثنيون، الذي لا يجب سوى غسله ليصبح مباحاً؟ قال ح. بابا: لأن لحبّة القمح شقاً في وسطها وهو ما يجعلها شبيهة بالعنب المشقق.

كان لأباي ورتبها الرأي ذاته: إذا صُبّت الخمر المحرّمة القديمة على العنب وصارت له نكهة مستساغة، فهو محرّم. أما بالنسبة للخمر الجديدة، فأباي يحرّم العنب كله حالما تسقط عليه قطرة منها؛ بينما لا يحرّمه رابها حتى ينسكب عليه من الخمر ما يغيّر طعمه بشكل ملموس. كان السبب عند أباي هو التالي: يُعتقد أن كل الأشياء ذات الطعم المتشابه تنتمي إلى الفئة ذاتها، اما أن تسقط جزيئة من المحرّم، مهما كانت صغيرة، على مادة ما، ولتكن هذه كبيرة جداً، فهي تحرم (إذن، إذا سقطت مثلاً قطرة من خمر محرّمة في برميل فهي تجعل الخمر التي فيه محرّمة)، حيث اعتبر العنب والخمر من الفئة ذاتها. من ناحية أخرى، فإن رابها وضع أساس تصنيفه اسم المواد وليس طعمها، فالمواد التي تحمل الاسم ذاته إذن تجعل كل منها الأخرى محرمة إذا سقط 60/ 1 من الأولى في 60/ 59 في الثانية، إذا حدث تبدّل محسوس في الطعم، لكن ليس إذا سقط 60/ 1 منها في 60/ 60 أو أكثر من المادة الأخرى.

في حالة مزج خل جهة مع حل حمر، أو خميرة شوفان مع خميرة قمح، وهما حالتان في كل منهما أحد عناصر المزيج محلل والآخر محرّم، فإن أباي لا يحرّم المزيج إلا حين يظهر طعم العنصر المحرّم بشكل محسوس، بينما يحرّمه رابها حتى إذا سقطت قطرة واحدة من المحرّم في برميل كامل من الحل؛ ومثل ذلك الخميرة أيضاً. يدافع أباي عن موقفه بنظريته القائلة: بما أن العنصرين هنا لهما طعمان مختلفان، فهما ليسا من النوع ذاته، و المزيج الناتج لا يحرم بالتالي إلا حين يمكن تبين المادة المحرّمة بالطعم. من ناحية أخرى، فإن رابها يعود إلى نظرية الاسم التي يتبنّاها، والتي تقول: يحمل الخلّان، وكذلك الخميرتان، الاسم ذاته، إذن، كل اثنين هما من الصنف ذاته، وقطرة من المحرك تكفي بالتالي لجعل المزيج كله محرّم. بل يحاول رابها أن يسوّغ نظريته المتعلقة بالاسم

بالحجّة التالية: لقد تعلمنا كما يلي: إذا مُزجت في وجبة واحدة بهارات من النوع ذاته، ومحرّمة بالتحريم ذاته، لكن لها ثلاثة أسماء مختلفة مثل فلفل، أبيض، أسود وطويل، فالوجبة محرّمة، لأنها تُؤخذ ككل. هنا، قال حزقيا:

تتحدث المشنا عن بهارات لها صفات متساوية بهدف تحلية الوجبة، وبهذا الشكل يمكن أن تؤخذ ككل، لكن ليس بطريقة أخرى. ترون الآن، إذن، أن تفسير حزقيا هذا، في ضوء اعتباراتي، معقول تماماً، فهو يجعل دليله الطعم، في حين تصوّر وجهة نظر رابها كيف يمكن أن تؤخذ البهارات الثلاثة ككل التي لكل منها اسك مختلف. هنا، أجاب رابها: لا يثبت هذا صحة رأيك إطلاقاً، فهذه المشنا لا تعبّر عن رأي ح. حزقيا بل عم رأي ح. مثير صاحب البورايتا التالية: إذا مُزجت أشياء محرّمة مع شيء مباح، يمكن اعتبارها كُلاً واحداً، ومكتوب [تث 14:3]: (لا تأكل أية قبيحة)، إلخ، أي، كل ما هو مقبّح شرعاً، يحرم أكله، إذن، كل ما هو محرّم، حتى لو لم يك يحمل الاسم ذاته أو له الطعم ذاته، يعتبر كُلاً وتحد، وذلك بحسب ح. مثير.

يتفق الجميع على تحريم الخمر التي سقى فيها خلّ محرّم، إذا ظهر طعمه في طعم الحمر؛ أما إذا لم يك بالإمكان تبيّن طعم الخل، فالخمر مباحة. لكن في حالة مزج خمر محرّمة بالخل، فأباي يحرّم الأخير حتى إذا لم تسقط فيه سوى قطرة واحدة، لأن رائحة الخمر تتبدل بجانب الخل وتأخذ منه رائحته، إذن، الحالة هي كما لو أن خلاً سقط في خل وجعله محرماً حتى من قطرة. من ناحية أخرى، يرى رابها أن الخل لا يحرم إلا حين يكون طعم الخمر فيه ملحوظاً، وإلا فإنهما يظلان صنفين منفصلين حتى لو تحولت رائحة الخمر إلى رائحة الخل.

قال رابها وأباي: يمكن أن يضع الوثني أنفه في فتحة تهوية البرميل كي يتبيّن حالة الخمر بالشك، وإذا كانت الخمر خمر إسرائيلي فهو لا يحرمها بهذا العمل. لكن أباي يرى، أنه لا يسمح للإسرائيلي بعمل مشابه مع خمرة الوثنيين، لأن رائحتها، مثلها، محرمة؛ بينما يسمح رابها بشمها.

(تقول القاعدة: الشيء المحرّم يجعل شيئاً آخر محرّماً)، إلخ. قال ح. يهودا باسم صموئيل: هذه القاعدة هي الهالاخا السائدة. بل أن الجريش الذي تتحدث عنه المشنا لا يباح إلا إذا كان حاراً عند سقوطه عليه، لأن الخل يضفي رائحة طيبة على الجريش البارد، والأخير محرّم حتى إذا غُلي بعد ذلك لإزالة الرائحة الطيبة. قال رابين، عند عودته من فلسطين، باسم رابا ب. ب. حنا، مستشهداً بح. يوحنان، لتفسير المشنا، ما يفيد بالمعنى ذاته.

وكذلك فقد استشهد ح. ديمي بح. يوحنان، بما يفيد بالمعنى ذاته، مضيفاً أيضاً أن أهل سيبسرباس اعتادوا يوم الجمعة على تحضير وجبة مكوّنة من الجريش البارد الممزوج بالخل وتدعى شيحاليم. يفسّر ريش لاكيش هذه النقطة من المشنا كما يلي: باعتبار أن إفساد الطعم بشيء محرم يترك المزيج مباحاً، فهي تهدف إلى تعليمنا أنه حتى إذا حُسّن هذا المذاق السيء بإضافة الفلفل أو الملح أو البهارات الأخرى، فأن المزيج يظل مباحاً.

يقولك ح. أبوهو باسم ح. يوحنان: إذا سقط شيء محرم في الطعام وكان كلاهما مرئياً ويمكن شمه، فهذا يجعل أكله غير مباح؛ وكل من يأكل منه يكون عرضة للجَلد، شريطة أن يأكل من الشيء المحرم مقدار حبة زيتون وفي زمن يستطيع أثناءه واحدنا أن يأكل كمية أربع بيضات. أما أذا لم يك ممكناً سوى الإحساس بطعم الشيء المحرم وليس رؤيته، فالطعام محرم، إنما لا يتوافق أكله بالجَلد. من ناحية أخرى، إذا رفع هذا الشيء من سوء طعم الطعام مباشرة، فهو مباح. لماذا لا يقول ح. يوحنان: إذا كان هذا الشيء يجعل الطعام تفه المذاق، فهذا مباح؟ إنه يقصد الإشارة إلى أن طعم الطعام السيء الأساسي هو الشوط لإعتباره مباحاً بعد أن يُشاب بشيء محرم، حتى إذا تحسن طعمه باستخدام بهارات مختلفة؛ وهذا يُظهر أن الهالاخا السائدة تنسجم مع ريش لاكيش. قال ح. كاهانا: يتوضح من هذا النقاش كله أن الشيء المحرم الذي يسقط في طعام فيجعله أكثر غثاثة، فيتركه محللاً. هنا، قال أباي: لقد عبّر كل المشاركين عن

آرائهم دون لبس، ماعدا ريش لاكيش الذي لم يفعل سوى تفسير المشنا، محتفظاً في رأيه في المسألة لنفسه. ونقول الآن، بما أن المشنا تبيح الطعام محط التسائل، فمن الواضح أنه وجد بعض العلماء الذين اعتقدو أنه غير مباح؛ وكان ذلك صحيحاً حقاً، فقد تعلمنا من البورايتا التالية: يحرم ح. مئير الطعام أو الشراب اللذين إذا مزج بهما شيء محرم صار أطيب طعماً أو أكثر غثاثة على حد سواه، بينما لا يحرمهاح. شمعون إلا إذا صار طعمهما أطيب. قال عولا: أنهما لا يختلفان إلا في تلك الحالة حين يجعل الشيء المحرم الطعام أو الشراب أطيب طعماً في البداية، ثم أكثر غثاثة، أما إذا جعله أكثر غثاثة مباشرة، فالجميع متفقون أنه مباح. اعترض ح. حجا على ع لا على أساس التالي: إذا صُبّت خمر محرمة أو خل محرم على عدس أو جريش على التوالي، فكل يجعل الطعام محرماً؛ لكن ح. شمعون يبيح كليهما على اساس أنهما يصبحان بالتالي أكثر غثاثة.

إذن، هذا الرأي الأول لا يمكن أن يكون إلا رأي ح. مئير ،الذي يحرم الطعام رغم أنه صار أكثر غثاثة مباشرة. أجاي عولا: رجل كحجا، ليس لديه أدنى فكرة عما قاله الحكماء يغامر بطرح الاعتراضات! ف البورايتا التي استشهد بها إنما تتحدث عن العدس والجريش الباردين، الذين يصبحان أطيب طعماً بإضافة الخل أو الخمر، لكنه ما يصبحان أكثر غثاثة إذا وضعا على النار، وتلك هي الحالة التي يحرمهاح. مئير. رغم ما سبق، قال ح. يوحنان: يحرك ح. مئير الطعام في حالة مُزج معه شيء محرم فجعله أكثر غثاثة مباشرة، بينما يحلله ح. شمعون.

حدث مرة وإن وجد فأر في برميل جعا فحرّم رابه الجعة ،إثر ذلك قال الحاخامون أمام شيشيت: من قرار رابه هذا نعرف أنه يحرم كل ما يصبح أكثر غثاثة إذا خُلط معه شيء محرم، قال شيشيت: لا، هذا يجانب الصواب؛ فذلك القرار إستثنائي بالنسبة لرابه. الفأر فعلاً هو مخلوق بغيض إلى درجة أن ما من أحد يفكر بأكله؛ لكن الشرع يحرمه بشكل خاص. وهذا الظرف هو الذي أوصل القرار السابق. إنما ح. صيمي من نهارديا ،قال: الفأر محلوق شنيع بأية حال؛ مع ذلك، فالحقيقة أن فأر الحقل يُقدّم حتى

على موائد الأمراء، لكن في حالة الجعة كان الفأر فأر منزل، وفئران المنازل لا تأكل. قال رابها: تقول الهالاخا أن شيئاً محرماً يجعل الطعام أكثر غثاثة يتركه مباحاً، أما بالنسبة لرابه، فسببه غير واضح، فإذا لم يأخذ الغثاثة بعين الاعتبار، فالهالاخا ضده، لكن ربما أنه اعتقد أن الفأر يساهم في تحسين طعم الجعة.

طرح العلماء السؤال التالي: ماذا إذا سقط فأر في الخل؟ قال ح. هليل ب. ح. آشي: لقد وقعت حادثة كهذه بحضور ح. كاهانا فحرّم الخل.

فقدّم ح. آشي الملاحظة التالية: يصعب جداً تعميم قرار ح. كاهانا هذا، لأن الفأر هناك تحلل كله مباشرة لذلك يبدو من المعقول أن يُخشى أكل أحدهم الفأر مع الخل. كان رابينا موشكاً على إباحة الخل، شريطة أن يكون حجمه يعادل 100 مرة حجم الفأر، معتمداً على التشريع ذاته المتعلّق بالتروما، لكن ح. تحليفا ب جيزا ذكّره بأنه يفضل أن تتم المقارنة مع بهارات التيروما، حيث يتطلب 101 جزءاً. ووفقاً لحساب ب. آشي، فإن حجم الخل، حتى يكون مباحاً يجب أن يكون بنسبة خمسين إلى وتحد من حجم الفأر، ويجد ح. صموئيل ب. عيكا نسبة ستين إلى واحد ضرورية كي يبيح الجعة. وتظل هذه النسبة الهالاخا السائدة بالنسبة للتلوث بالأشياء المحرمة (فإذا مزج رطل من لحم الخنزير بستين رطلاً من احم محلل موجود في وعاء على سبيل المثال، يحلل أكل المزيج بكامله).

المشنا الثالثة :

الخمر التي يُعرف أنها مراقبة مباحة حين ينقلها وثني وإسرائيلي من مكان إلى آخر، حتى بغياب الأخير، أما إذا أشعر الوثني بأنه سيغيب لبعض الوقت، وكان ذلك يكفي لأن يثقب المرء البرميل، ثم يُغلق الثقب ويجففه فالخمر محرمة. ويقول ح. شمعون ب. غملائيل: يجب أن تكون الفترة طويلة بحيث تكفي لأن يفتح البرميل، ثم يغلق الفتحة ويجففها.

إذا تـرك إسـرائيـلي خمرتـه في عربـة أحـد الوثنيـين أو قاربـه، واتخذ لنفسـه طريقـاً أقرب، فالخمـر محللـة حتى إذا نجـح في الوصول إلى المكان الـذي يقصده أولاً، وأخـذ حماماً خلال تلـك الفـترة. أمـا إذا أشـعر الوثنـي بمغادرتـه، ولم يك ذلـك إلا لفترة قصيـرة لكنها تكفي لتمكّـن الوثنـي مـن فتح ثقب، ثـم إغلاقه وتجفيفه، فالخمـر محرّمة، يقول ح. شـمعون ب. غملائيـل: يجـب أن تكفـي تلك الفترة لفتـح فوهة البرميل، ثـم إغلاقها وتجفيفهـا. إذا عيّن إسرائيـلي وثنيـاً في مخـزن خمـوره، فالخمر مباحـة حتـى إذا كان الإسرائيلي يـأتي ويعود فقط؛ أمـا إذا قـال لـه بأنـه سـيغيب، ولو لفترة قصـيرة فقـط لكنها تكفيـه لفتح ثقب، ثـم إغلاقه وتجفيفـه، فالخمـر محرّمـة. يقـول ح. شـمعون ب. غملائيـل: يجـب أن تكفى الفـترة لفتح الإسكابة، وتجفيفها، وإغلاقها ثانية.

إذا تعشّـى إسرائيـلي مـع وثنـي عـلى الطاولـة ذاتهـا، وكان الإسرائيلي يضـع زجاجة خمر عـلى طاولتـه وزجاجـة أخرى عـلى الطاولـة المجـاورة، وخرج، فما هـو على طاولتـه محرّم، ومـا هـو عـلى الطاولـة المجـاورة مُحلّـل؛ أمـا إذا قـال للوثنـي: عليـك أن تسـاعد نفسـك وتـشرب بذاتـك، فالزجاجـة التي عـلى الطاولـة المجـاورة محرمة أيضـاً. وإذا تـرك براميله مفتوحـة فهـي تحـرم؛ أما تلـك المغلقـة، فلا تحرم إلا حـين يكون باسـتطاعة الوثنـي فتحها، ثم إغلاقها وتجفيفها.

الغمارا

(الخمـر الـذي يُعـرف بأنهـا مراقبة،) إلـخ. يبدو أن هـذا يعبّر عـن الفكرة ذاتهـا الواردة في البورايتـا التاليـة: إذا تـرك أحدهـم سـائقيه ينقلـون المـواد الطاهـرة مـن مـكان إلى آخر، وابتعـد عنهـم ميـلاً كامـلاً، تظـل المـواد طاهـرة؛ أمـا إذا قـال لهم: اسـبقوني وسـأتبعكم، فالمـواد غـير طاهـرة، حالمـا لا يعـود باسـتطاعته رؤيتهم. وفسّر ح. اسـحق هـذه البورايتا بأنها تعني في شطرها الأول بأن يغسل سائقه وحيواناته بالماء.

(حـين يـترك إسرائيـلي خمرتـه في عربـة،) إلـخ. هاتـان الحالتـان، رغـم أنهـما تبـدوان

متماثلتين، إلا أنهما مقدمتان لمسألتين هامتين. فالحالة الأخيرة لا يمكن تعميمها لتشمل الأولى، لأنه يمكن الافتراض هنا أن الوثني يعيش حالة خوف مستمر من قدوم المالك في أية لحظة، بينما يختلف الوضع على العربة أو المركب. من ناحية أخرى، لا يمكن للحالة الأولى أن تشمل الأخيرة، لأنه فوق العربة تظل هنالك إمكانية خوف الوثني، من أن يؤخذ على حين غرّة أو يلاحق بالنظرات من مكان آخر، بينما يمكنه في المخزن ان يقفل الباب، فيؤمّن على نفسه لذاك من المفاجأة، ويفعل ما يحلو له. قال رابه ب. ب. حنا باسم ح. يوحنان: لا تحرّم المشنا الخمر إلا حين تكون فتحة البرميل مغلقة بالكلس، انما إذا كانت مغلقة بالصلصال، فالوثني بحاجة إلى فترة طويلة ليتمكن من فتح الفتحة، ثم إغلاقها وتجفيفها، لكن إذا كانت الفترة تكفي لفعل ذلك، فالخمر محرّم بالضرورة. ظهر اعتراض على ما سبق:

تعلّمنا بورايتا أن ح. شمعون ب. غملائيل، قال للحكماء: إذا فتح الوثني ثقب البرميل ثم أغلقه، فسوف تتم ملاحظة ذلك على سطح الثقب من الداخل والخارج. ونقول الآن، أنه إذا كانت المادة التي صنعت منها الإسكابة هي الصلصال، فرأي ح. شمعون واضح. لأن الصلصال حين يتقدم به الزمن يصبح أفتح لوناً، إذن، يمكن تمييز الجديد فيه بسهولة عن طريق اللون، لأن الصلصال الجديد لا يستطيع أن يتحد بالقديم، كون اليد لا تستطيع أن تصل إلى الحواف الداخلية. لكن إذا كان الحكماء يتحدثون عن أسكابة كلس، كما ستميلون إلى الاعتقاد، فالملس الجديد لا يمكن تمييزه، لأن له اللون ذاته الذي للكلس القديم. وكان الرد على هذا الإعتراض هو التالي :

كان ح. شمعون ب. غملائيل، الذي يجهل ما إذا كان العلماء يتحدثون عن إسكابة كلس أم صلصال، يحاول أن يُظهر أنه حتى في حالة الكلس فإن التبدل الذي يحدث الكسر يمكن تبينه ولوَن الجانب الداخلي فقط؛ فأجاب العلماء على هذه النقطة، بتأكيدهم أنه طالما هو غير مميز على الجانب الخارجي، فالخمر محرمة. لأنه يخشى أن يصعب صدفة تمييز الجانب الداخلي للإسكابة أو يُنسى فحصها بالكامل، قال رابها:

يبدو أن الهالاخا تسود عند ح. شمعون ب. غملائيل، لأن القسم الأخير من المشنا يقدّم رأيه دون أن يذكر اسمه. وفعل رابها جيداً حين زكّرنا بهذا، لأنه لو لم يفعل، لاعتقدنا أن المقطع الختامي كله (أي، من ح. شمعون حتى النهاية) قال ح. شمعون ب. غملائيل. لكن ،بما أن الهالاخا تسود هنا عند ح. شمعون ب. غملائيل، أي ،لا يوجد داع للخوف من أن يكسر الوثني الاسكابة، وهي تسود في الفصل الثاني السابق عند ح. اليعزر، أي، لا يوجد داع للخوف أن يفتح ال قني البرميل المقفل جيداً، لماذا لا نزال نحجم أو نضع خمرتنا في بيت وثني؟ الجواب هو التالي: لكل برميل منفس او مكان لتجديد الهواء، وهنالك خوف من أن يحصل الوثني على الخمر عبره.

قال رابها: مع أن الإسرائيليين الذين يدخلون بيت عاهرة قد لا يقومون الدافع الجنسي، إلا أن الخمر التي يحضرونها إلى هناك محللك، لأنهم سيمنعون العاهرة عن لمسها حتماً. أما إذا زار وثنيون عاهرة إسرائيلية، فسوف تصبح خمرها محرمة، لأنه يفضل أن نستنتج أنها مادامت تحط كثيراً من قيمة نفسها حين تمارس الجنس مع الوثني، فهي ستسمح لهم بلمس خمرتها، أيضاً.

حدث مرة وأن دخل وثني مخزن خمور يعود لإسرائيلي، حيث تناول بعض الخمر؛ لكنه أغلق الباب الذي فيه فلع، فشوهد من خلاله وقفاً بين براميل الإسرائيلي. وقرّر رابها بشأن هذه الحالة ما يلي: لا تباح إلا البراميل التي أمكن رؤيتها عبر الفلع.

وتم مرة تخزين خمرة يهودية في منزل عاش فيه وثني وإسرائيلي في الطابقين السفلي والعلوي على الترتيب؛ وذات يوم خرج الاثنان منه، وقد أفزعهما صوت مفاجئ في الشارع، ليستطلعا الأمر؛ ثم عاد الوثني أولاً، وأغلق عليه الباب. أباح رابها الخمر في هذه الحالة، لأنه رأى، أن الوثني قد يعتقد أن الإسرائيلي دخل قبله، وقد يفاجئه في أية لحظة. وفي قضية أخرى وجد فيها وثني بين براميل خمرة يهودية في إحدى الخانات، كان قرار رابها على النحو التالي: إذا كان هنالك شك بأن الوثني لص، فالخمر مباحة، لأنه سيخاف من لمسها، أنا إذا لم يك كذلك، فالخمر محرّمة، لأنه حين يقترب منها لابد أن

سيلّمسها.

كانت هناك قضية ثالثة وجد فيها وثني بين البراميل وأخذ رابها من جديد قراراً مشروطاً، ويقول: إذا كان الوثني أسبابه المقولة لوجوده في مكان التخزين فالخمر محرّمة، لأن خوفه من المفاجئة ستوازنه الأسباب المذكورة، وسيلمس الخمر حتماً، أما إذا لم تك لديه أسباب كهذه، فالخمر مباحة، بسبب خوفه من المفاجأة. أظهر إعتراض على أساس التالي: الخمر اليهودية غير المحروسة الموجودة في حانة يأتي إليها الإسرائيليون ويذهبون دائماً، إنما قد يحدث وتُغْلق فتصبح محجوبة عن الإسرائيليين؛ أو الخمر التي يتركها إسرائيلي في الحانة ويطلب من وثني من الخارج أن يراقبها، محرّمة في كلتا الحالتين. عند الوثني في الحالة الأخيرة سبب مقنع ليعتقد أن الإسرائيلي، الذي كلّفه طواعية بأن يراقب الخمر، سوف لن يعود بسرعة، فلديه بالتالي وقت كاف ليلمس الخمر؛ وهذه الخمر، برأينا، محرّمة حقاً، مع أن الوثني، إذا أُخذ على حين غرّة، لن يملك من الأسباب ما يعلّل بها قربه منها! ونقول الآن، أن رابها كان سيبيح في ظل هذه الشروط، ويجب تفسير البورايتا بالتالي، بحيث تعني أن للوثني أسبابه التي تبرر اقترابه من الخمر.

حدث مرة وإن كان إسرائيلي ووثني يجلسان في حانة ويشربان الخمر. ولما حانت ساعة الصلاة، ذهب الإسرائيلي كي يصلّي، تاركاً الخمر حيث هي، فأباح الخمر على أساس أن الوثني سيخشى أن يؤخذ على حين غرّة.

ومرّة كان إسرائيلي مع خمرته في قارب يركبه وثني، أيضاً. وعند سماع صوت البوق يعلن اقتراب السبت، نزل الإسرائيلي إلى البر ليستمتع هناك بيوم السبت. وفي هذه الحالة أباح رابها الخمر المتروكة على القارب وحدها مع الوثني، على أساس القواعد المذكورة آنفاً. ثمة اعتراض هنا، يقول: سوف لن يخاف الوثني من أن يفاجأ، لأنه يعرف أن الإسرائيلي لن يعود يوم السبت إلى القارب، فرد رابها قائلاً أن الوثني لا يعتقد أن الإسرائيلي يحفظ يوم السبت بدقة شديدة، ودعم رأيه هذا بكلمات للمهتدي،

إيسّور، الذي أخبره أنه، حين كان وثنياً، كان يشترك في الاعتقاد الذي يعم عند كل الوثنيين الآخرين القائل أن اليهود يدّعون فقط أنهم يحفظون يوم السبت، لأنهم لو كانوا يحفظونه فعلاً، لوجدت تلك الكتب الضائعة في الشوارع، إذ يحرم على اليهود التقاطها يوم السبت. وتابع المهتدي كلامه: ومنذ أن صار إسرائيلياً تعلّم كيف يفهم بشكل أفضل ما تقوله الشريعة في هذه القضية، أي: حين يجد إسرائيلي كتاباً يوم السبت، يجب أن يقف هنيهة، ثم يحركه مسافة أقل من أربعة أذرع، ثم يقف ثانية، إلخ، حتى يصل إلى بيته، وهناك يستطيع أن يتركه، وهذا هو السبب الذي يفسّر لنا عدم وجود كتب يوم السبت.

حدث وأن ترك إسرائيلي مرة في المعصرة. وخلال ذلك، ركض وثني إلى داخل المعصرة للحفاظ على حياته، فقد سمع زئير أسد، وأباح رابها الخمر، لأن الوثني سيعتقد حتماً أن إسرائيلياً، ربما صادف وأن حاول إنقاذ حياته هنا أيضاً من الأسد، وسوف يفاجئه بالتالي، إذا حاول أن يلمس الخمر.

وحدث وأن دخل لصوص إلى بيت في مدينة بومباديتا، فكان هنالك خوف لاحقاً من أن يكونوا قد فتحوا براميل الخمر. ولأنه لك يتم التأكد ما إذا كان اللصوص وثنيين أم يهوداً، وطرحت القضية على رابها، الذي أباح الخمر على أساس أن غالبية اللصوص في تلك المدينة من اليهود. وفي قضية مشابهة جرت في نهارديا، أباح صموئيل الخمر، أيضاً.

وجدت فتاة وثنية مرة بين براميل خمر يهودية، كانت تمسك بيديها رغوة خمر. فأباح رابها الخمر، لأنها ربما أخذت الرغوة من خارج البراميل التي خرجت قبل ذلك بالصدفة ربما، رغم أنه لم تعد مُلاحظة هناك آنئذ.

نزل جنود مرة في نهارديا وفتحوا عدداً من البراميل اليهودية. ويخبرنا ح. ديمي عن حادثة مشابهة جرت في فلسطين، وأباح ح. إلعازر الخمر، دون أسباب محددة، لقراره هذا، فهو إما احتذى برأي ح. إليعزر، الذي يرى أن الشك فيما إذا اقترب وثني من

الخمر التي وجدت مفتوحة هو سبب كاف لإباحتها؛ أو أنه افترض أن غالبية الجنود من اليهود.

ومرة تركت إمرأة يهودية تتعامل بالخمر، مفاتيحها في عهدة وثني، وكان السؤال ما إذا خمرتها التي وضعتها في الحانة محللة أم لا؟ قال ح. اسحق باسم ح. إلعازر: طرحت قضية مشابهة أمام الحكماء المجتمعين في المجمع، فأباحوا الخمر؛ لأن الشخص الموثوق الذي يهتم بالمفتاح لا يدعه يدخل الغرفة إطلاقاً. قال أباي: تعلن البورايتا عن قرار مشابه: إذا ترك أحدنا مفاتيح مخزنه الذي يحفظ فيه الثمار لشخص جاهل، لا تتنجّس الثمار، لأن الذي يحفظ المفاتيح إنما هو معيّن فقط لمراقبة المفاتيح. يتضح إذن، أنه إذا أُبيحت الثمار في حالة الشخص الجاهل الذي لا يعرف القواعد المتعلقة بطهارتها، فالإباحة ستكون أكبر في حالة الخمر. لكن يجب الاستنتاج من هنا أن الاحتياطات بشأن الخمر ليست بصرامة الاحتياطات بشأن الطهارة. وتمّ تعليم شيء مشابه، حقاً، على النحو التالي: إذا سكن عالم يهودي مع شخص جاهل في المنزل ذاته، وكان لكل باحته الخاصة المنفصلة عن باحة الآخر بجدار منخفض، بحيث يستطيع أحدهما أن يرى باحة الآخر، وقام العالم بتخزين شيء قابل للتنجس في باحة داره، وذهب، يصبح هذا الشيء غير طاهر لافتراض أن جاره لمسه. أما إذا كان جار العالم وثنياً، ووضع العالم خمرته في باحته الخاصة، تظل مباحة، بحسب رابه، لكن ح. يوحنان يرى أن الشيء في الحالة التي سبقتها يظل طاهراً، أيضاً.

المشنا الرابعة :

إذا دخل جيش بلدة زمن السلك، فبراميل الخمر المفتوحة محرّمة، والمغلقة محللة؛ أما في زمن الحرب، فالنوعان مباحان، لأنه لا يوجد وقت لصنع الأشربة.

الغمارا

أُعترض على هذه المشنا على أساس من التالي: إذا فتح جيش محاصر إحدى المدن،

فإن زوجات الكهنة يحرمن على أزواجهن. إذن، يجد الجنود وقتاً للخلاعة. هنا أجاب ح. ماري بأنهم لا يجدون وقتاً لتقديم الخمر، لكنهم يجدون وقتاً لإرضاء ميولهم الشبقية.

المشنا الخامسة :

إذا أعطى وثني حِرَفيين برميل خمر مقدمة كأجرة لهم، يسمح لهم بأن يطلبوا منه قيمته نقوداً؛ أما إذا صارت الخمر بحوزتهم، فيحرم عليهم مطالبته بذلك.

الغمارا

قال ح. يهودا باسم رابه: يستطيع اليهودي أن يقول للوثني، اذهب وادفع نيابة عني ضرائب الحكومة، دون أن يتحمل أية مسؤولية شرعية، حتى إذا أعطى الوثني بيت المال خمراً بدل النقود. إنما أُستشهد بهذه البورايتا على سبيل معارضة هذا الرأي: لا يحق لليهودي أن يطلب من الوثني: اذهب واعطِ عني هذا الموظف أو ذاك ما يرضيه. هنا أجاب رابها: لا يمكن المقارنة بين الحالتين؛ فأنا أُبيح لليهودي أن يدفع ضرائبه عن طريق وثني، بينما تحرم عليه البورايتا أن يطلب من الوثني أن يعمل شيئاً اليهودي ذاته مسؤول عن عمله.

المشنا السادسة :

يحق لمن يبيع خمرته للوثني استعمال النقود، شريطة أن يكون قد ثبّت السعر قبل أن يكيل الخمر، أما إذا كالها أولاً ثم حدد السعر، فالنقود محرّمة.

الغمارا

قال عيمير: يمتد القانون الذي يحكم انتقال عنوان(*) غرض مع العرض ذاته إلى غير الإسرائيليين أيضاً؛ ومنهم الفرس مثلاً، الذين اعتادوا على إرسال

الهدايا إلى بعضهم بعضاً؛ فهم لا يستطيعون أبداً استعادة الهدية حالما تدخل ملكية آخر، لأن عنوانها ينتقل إلى هذا الآخر فعلياً وتعتبر الهدية ملكاً له. لكن ح. آشي طرح تساؤلات حول هذا التمدد للقانون، رافضاً المثال الذي تم الاستشهاد به لأنه ليس مقنعاً، فالحقيقة أن الفرس لا يعيدون هداياهم لأنهم غير معتادين بسبب غرورهم على طلب ما أعطوه سابقاً (لكنهم إذا طلبوه، فسوف يُعاد لهم). ويمكن تقديم المزيد من الدعم لهذا الرأي مما يلي: كان رابها يعلّم باعة الخمر اليهود أن يأخذوا من الوثني النقود قبل أن يعطوه الخمر، فإنه يُفضّل إعطاؤه نقوداً يشتري بها الخمر، على إعطائه الخمر على الحساب، لأنه لا يحصل على عنوان الخمر بحقيقة حصوله عليها، إذن، فهو يجعلها كخمر يهودية محرمة على الاستعمال. وهذا يُظهر بشكل مُقنع أن التشريع المذكور في البداية لا يمتد ليشمل غير الإسرائيليين. عندئذ، كان هنالك من جادل بأنه رابه لا يفرض التحريم إلا حين تُكال الوثني وتوضع في آنيته، وهي حقيقة تكفي لجعل الخمر محرمة، بغض النظر عن مسألة الملكية. لكن برز جدل جديد يقول: إنه حتى إذا قبلنا بهذه الحجة، لا يمكن التغاضي عن مسألة الملكية هنا، أي: تصبح الخمر محرمة حالما تصل قعر آنية الوثني، لكنها تصبح مِلكه حالما يبدأ الإسرائيلي بصبّها، أي، قبل أن تصل إلى قعر الآنية وحين تكون ماتزال محللة، ومع ذلك يُعلّم رتبه بائع الخمر أن يأخذ النقود أولاً. وهو ما نستنتج منه أن التدفق يعتبر حلقة وصل.

هل سنفترض إذن أن رابه أخبر تُجار الخمر بأن يجعلوا زبائنهم الوثنيين يدفعون سلفاً، لأنه يعتقد أن الوصلة بين الإناءين توحدهما بحيث يمكن اعتبارهما شيئاً واحداً، وتصبح الخمر بذلك محرمة حالما تمسّ أول قطرة إناء الوثني؟ لكن الشاهد لا يبرهن إطلاقاً أن القانون المذكور لا يشمل غير اليهود، لأنه إذا أمسك الوثني الإناء بيده عندما يقوم الإسرائيلي بالصبّ فرابه لن يحرم النقود، لأنه لا يحرمها إلا حين يكون الإناء على الأرض عندما تتم عملية الصب. رغم هذا، يمكن أن نُظهر أن ذلك دليل ضد تمدد القانون.

لأن الخمر تصبح ملك الوثني حالما تدخل إناءه، ومع ذلك لا تحرم، مالم يلمسها؛ يحق للإسرائيلي أخذ النقود لاحقاً أيضاً، أي أن هذا القانون ممتد لغير اليهود. نقول الآن، بما ان رابه يطلب إخذ الثمن مقدّماً، فذلك يبدي بوضوح أن القانون لا يمتد إلى غير اليهود.

أو هل سنفترض أن رابه يعتقد أنه مادام الشيء المياه في بيت البائع، حتى إذا كان في إناء الشاري، فهو لا يُعتبر مُستلماً مالم يأخذه الشاري بيده؟ لكن هذا لا يقول شيئاً مع امتداد التشريع أو ضده. الحقيقة أن رابه يطالب بالدفع سلفاً لسبب مختلف بالكامل، هو: إنه يخشى أن يكون الإناء الذي أحضره الوثني إلى الإسرائيلي يحتوي بعض قطرات خمر على حوافه، وحالما تلمس الخمر الذي تُصب تلك القطرات فسوف تحرم كلها.

إذا كان هذا صحيحاً، فسوف يبدو أن رابه يختلف عن ح. شمعون ب. غملائيل، الذي قال: إذا دخلت خمر محرمة في خمر محللة، لا يحق شربها، إنما يمكن بيعها والاستفادة من ثمنها، لكن باستثناء ثمن الخمر المحرمة، الذي يجب أن يُرمى في البحر. لا، لا يختلف رابه عنه، بل هو يرى أن ح. شمعون لا يبيح الاستفادة من الخمر إلا حين يختلط برميل خمر محرمة ببراميل عديدة، حيث تباع البراميل كلها عندئذ ويرمى ثمن برميل في البحر؛ أما إذا مُزجت الخمر بالحمر، فهو أيضاً يحرم كل استفادة منها.

وعلى عميمير ظهر الاعتراض التالي: إذا اشترى إسرائيلي من وثني فضة قديمة ووجد بينها وثناً، فعليه أن يرمي الوثن في البحر، بعد تلقيه عنوانها، ودفعه النقود ثمن الفضة؛ أما إذا لم يك قد دفع ثمن الفضة، فعليه أن يعيدها، حتى إذا كان استلمها، ويقول: لن اشتريها. نقول الآن، أنه إذا كان القانون يمتد ليشمل غير اليهود، فكيف باستطاعة الإسرائيلي هنا إعادة الفضة التي تلقاها منه للتو؟ قال أباي: ليس هذا باعتراض، فالإجراء حصل في هذه الحالة عم طريق الخطأ فقط، لأن الإسرائيلي اعتقد طيلة الوقت أنه استلم فضة قديمة وليس وثناً؛ إذن، إذا لم يكن وضع في ذهنه شراء وثن، يمكنه إعادته. أجاب رابها، أنه إذا لم تنظر إلى هذا إلا كإجراء خاطئ، فلماذا على

الإسرائيلي أن يرمي الوثن في البحر، إذا هو دفع النقود؟

لماذا لا يعيده هنا أيضاً ويكشف عن الخطأ؟ الجواب هو أنه يمكن للإسرائيلي أن يعتبر الإجراء خاطئاً فعلاً، إنما خشية أن يُظهر ذلك كما لو أن الإسرائيلي يأخذ نقوداً ثمناً للوثن، فقد حرّم الحكماء إعادته.

قال مار، الابن الأكبر لح. حسدا، لح. آشي: لكن المشنا تقول بوضوح أنه إذا باع أحدنا خمرته لوثني وحدد السعر قبل أن يكيل الخمر، فالنقود محللة، و برأيك، القانون السابق لا يشمل غير الإسرائيليين، فكيف نفهم إذن هذه المشنا؟ والخمر تعتبر بالضرورة هنا ملكاً لليهودي، حتى يستلم النقود؛ لكن كون الخمر تصبح محرّمة حالما يلمسها الوثني، ألن يُسمح لليهودي بأخذ النقود بعد ذاك؟ إذن، يجب القول أن القانون يشملهم، وأن خمر (المشنا) تعتبر ماك الوثني حالما يستلمها، وهو إن لمسها بالتالي جعلها محرّمة كملكٍ له، ويسمح لليهودي بأخذ النقود إذن. هنا، قال ح. آشي:

يمكن فهم المشنا دون شرحك، أي: لقد استلم النقود قبل أن يتملّك الوثني الخمر. أجاب الثاني: لكن، إذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن فهم الجملة الأخيرة من المشنا، وهي: إذا كال الخمر قبل تحديد السعر، فالاستفادة من النقود محرمة؟ قال ح. آشي: ووفقاً لرأيك فالخمر تصبح الوثني حالما يستلمها، فلماذا تحرك النقود هنا إذن؟ أنت ترى بالتالي أن تثبيت السعر هو الذي يتحكّم بشروط نقل العنوان: فإذا ثُبت السعر قبل الكيل، فالخمر ملك للوثني، وثمنها بالتالي محلل: أما إذا كان ذلك بعد الكيل، فهي لم تصبح بعد ملك الوثني وثمنها محرّم.

قال رابينا لح. آشي: تعال واسمع ما قاله ح. حيا ب. آبا باسم ح. يوحنان: إذا سرق أحد المتحدرين من نوح شيئاً يساوي أقل بيروتا، فحكمه الموت، وتشريع الإعادة (الغرض المسروق) غير قابل للتطبيق هنا. لماذا لا يمكن تطبيق التشريع هنا؟ ربما لأن الشيء محط التساؤل ذو قيمة صغيرة جداً بحيث لم يهتم أحد للمطالبة به. وإذا افترضنا الآن أن التشريع الذي جرت مناقشته سابقاً لا يشمل غير الإسرائيليين، لماذا

يجب أن يخضع أحد المتحدرين من نوح لمثل هذا العقاب الصارم، بينما يعتبر الشيء هنا ملكاً لليهود دائماً؟ عندئذ، قال ح. آشي: العقاب صحيح فعلاً، فهو لا يُرسل إلى الموت بسبب السرقة، بل لأنه كان ينوي قتل اليهودي إذا حاول المقاومة.

قال رابينا: إذا كان الأمر كذلك، فكيف سنفهم عدم إمكانية تطبيق تشريع الإعادة في هذه الحالة؟ فأجاب، لأن المتحدر من نوح سبّب بنيته المذكورة حالة لا يستطيع إلغاءها ولا أن يُكافأ عليها، فالتشريع المذكور غير قابل للتطبيق هنا. (تقول الغمارا): إذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن فهم القسم الأخير الذي يقول أنه إذا سرق رفيق للصّ الأول الغرض المسروق منه، فيجب أن يُحكم بالموت، فبحسب رأيك، يجب أن يُحكم على السارق الثاني، الذي لن يقوم بشيء تجاه اليهودي، بالموت الآن! إذن، ذلك يُظهر أن نقل عنوان شيء (بلمسه فقط) لا يشمل غير اليهود.

قال يهودي لجارة مرة: حين أقرر بيع هذا الحقل سأبيعه لك. ثم باعه بعد ذلك لطرف ثالث. فقرّر ح. يوسف أنه يحق للطرف الأول امتلاك الحقل. شريطة أن يقدّم السعر ذاته الذي قدمه الشاري الآخر. لكن أباي رفض هذا القرار على أساس أن المالك لك يحدد السعر حين وعد الطرف الأول؛ ومشناؤنا تقول، أن البيع محدد بتثبيت السعر، وأنا أريد أن أعرف ما إذا كانت المشنا تقصد الخمر فقط بسبب صرامة الأمر الشديدة، أم أيضاً كل أنواع البيع الأخرى؟ تعالوا واسمعوا. قال عيدي ب. أبين: لقد طُرحت قضية مشابهة لقضية بيع الحقل السابقة أمام ج. حسدت ذات مرة فاستشار ح. حومت بشأنها. فأخذ ح. حونا قراره من المشنا التالية: إذا حمل أحدهم الثمار إلى السوق على حيوانات أو بشر، وطلب منه الشاري نقل هذه الثمار إلى منزله، وقاد بذاته البشر أو الحيوانات إلى منزله، فالثمار لا تعتبر بعد ملكاً له، ولا يهم ما إذا كان تحديد السعر قد تم قبل كيل الثمار أم بعده. أما إذا أنزلت الثمار عن ظهر حاملها وحُملت إلى المنزل، فالشروط المحددة هي التالية: إذا تم تحديد السعر قبل بداية الكيل، فالبيع بيع ولا يستطيع البائع أو الشاري الانسحاب؛ أما إذا حدث الكيل قبل تحديد السعر، فيمكن

لأي من الطرفين إلغاء البيع، إذن، إن (زمن) تثبيت السعر هو الشرط اللازم للإجراء الشرعي.

قال إسرائيلي لجاره مرة: حين أقرر بيع هذا الحقل، سأبيعه لك مقابل مئة زوز. وبعد مدة باعه لآخر مقابل 120 زوزاً، فأخذ ح. كاهانا قراراً في هذه القضية لصالح الطرف الأول (الذي وعده المالك بالبيع). رفض ح. يعقوب من ناهار باكود هذا القرار، قائلاً أن المالك، حين وعده، لم يك راغباً بعد ببيع الحقل؛ لكن السعر المرتفع، الذي هو 120 زوزاً، أغواه للبيع، بينما لم يك ليبيع مقابل مئة. والهالاخا تسود عند ح. يعقوب من ناهار باكود؛ فإذا عرض أحدهم على رفيقه مثلاً غرضاً للبيع بسعر يخمّنه ثلاثة أشخاص فوجد اثنان منهما أنه يساوي 100 زوز وقدّر الثالث قيمته بمئة وعشرين زوزاً، فإن السعر المعتمد هو الذي حدده الاثنان. أما إذا اشترط العارض أن السعر يجب أن يحدده ثلاثة أشخاص، فيجب أن يتفق الثلاثة كلهم على السعر المحدد. (سبب هذا الفرق هو أنه في الحالة الأولى يأتي الأشخاص الثلاثة المخمنون من هيئة محلفين، والحكم للأغلبية، أما في الحالة الثانية فعلى الثلاثة أن يحددوا السعر، وهو ما يمكن لأشخاص ليسوا من هيئة محلفين القيام به، ولابد أن يكون بالتحديد بالتالي إجماعياً). أما إذا اشترط البائع أن أربعة يجب أن يخمنوا أو يحددوا سعر المادة، فالإجماع مطلوب في الحالتين (لأن البائع حين يضع المسألة في أيدي أشخاص أربعة، إنما هو يشير بوضوح إلى أنه لا يرغب بهيئة محلفين، فهيئة المحلفين لا تتشكل من أربعة أبداً). ونقول ثانية، إذا رفض البائع القبول بتخمين ثلاثة رجال لثمن مادة، بعد أن خوّلهم بتخمينها، طالباً اختيار ثلاثة رجال آخرين الذين، باعتقاده سيفهمون بشكل أفضل قيمة هذه المادة، فإن ح. بابا، يقول: يحق له فعل ذلك، بينما ينكر عليه ح. حونا ب. ح. يهوشوا مثل هذا الحق على أساس أن البائع يستطيع بحق كهذا إطالة أمد الإجراء إلى مالا نهاية.

المشنا السابعة :

إذا استُعمِل قمعٌ للكيل في قارورة وثني أولاً ثم في قارورة إسرائيلي، فخمر القارورة الأخيرة محرمة إذا بقيت على القمع قطرة حكر أو ما شابه من قارورة الوثني، أما الخمر التي بقيت في الإناء بعدما صُبّ بعضها في إناء الوثني، فهي مباحة، لكن ما صُبّ منها محرم.

الغمارا

ظهر اعتراض من المشنا التالية: إن الفورة المتشكّلة بالصب، التدفق، والتبلل لا تشكّل وصلة رابطة تنجّس أو تطهّر، بينما يشكل قبو التخزين رابطة لكلا الأمرين؛ وبحسب ح. حونا فإن الفورة، إلخ، تشكل أيضاً رابطة كهذه بالنسبة للخمر.

قال ح. حسدا لتجار الخمر ذات مرة؛ إذا صببتم خمركم في برميل وثني، فعليكم أن تصبّوها بشكل متقطع، معيدين آنيتكم في كل مرة إلى الخلف، أو تصبّوها مرة واحدة- وهذا كله كي لا تربط الفورة بين الآنيتين.

وقال رابها للذين يصبّون الخمر: لا تسمحوا لوثني بمساعدتكم في الصب، لأنه قد يصادف ويفرغ الوثني، الذي يحمل الإناء وحده، محتواه دون مساعدة الإسرائيلي؛ وهو ما يجعل الخمر التي تم صبّها محرمة.

حدث مرة، حين كان إسرائيلي يفرغ خمراً من برميل إلى آخر بوساطة سكابة، أن جاء وثني ولمس السكّابة. فحرّم رابها الخمر في البرميلين. هنا، قال ح. بابا لرابها، وقال آخرون أنه ح. آدا ب. مانتا، وقال غيرهم، رابينا: هل علينا الافتراض أن الفورة تشكّل وصلة، وأن قراره قائم على أساس ذلك؟ وكان الرد: لا؛ فلهذه القضية طبيعة مختلفة؛ فلكس الوثني للسكّابة يماثل لمسه للبرميل، قال مارزوترا ب. ح. نحمان: يمكن لإسرائيل الشرب مع وثني من راووق واحد وهو الذي يدعى قانيشقانين (له أنابيب

عديدة)، شريطة أن يتوقف الأول عن الشرب أولاً؛ لأنه إذا توقف الوثني عن الشرب أولاً، فسترجع الخمر الباقية في الأنبوب إلى الراووق وتجعل كل الخمر التي فيه غير محلّلة. وقال رابها ب. حونا الشيء ذاته حين كان في بيت الاكسيليراح، وقال آخرون، أنه شرب بذاته من قانيشقانين.

المشنا الثامنة:

الخمر المكرسة محرمة وتجعل الكمية الدنيا منها الأشياء غير محللة؛ والشيء ذاته ينطبق على حالة خمر أو ماء مكرسين ممزوجين بخمر أو ماء آخرين على الترتيب حتى بالكمية الدنيا، وكذلك على حالة الخمر الممزوجة بالماء أو العكس، شريطة أن تكون الكمية كافية لإضفاء نكهة على المكونات الأخرى. والقاعدة هي: حين يكون المكونان من النوع ذاته، فالكمية الدنيا تفي بالغرض؛ أما إذا كانا من نوعين مختلفين، فإن ما يحدد المسألة هو إضفاء النكهة.

الغمارا

قال ح. ديمي، عندما عاد كم فلسطين، باسم ج. يوحنان: إذا أفرغ إسرائيلي خمراً محرّمة في خزان حكر محللة واستغرق ذلك يوماً كاملاً، فالخمر محللة كلها، لأن حكر الخزان المحللة أكبر بستين ضعفا من أولى قطرات الخمر المحرمة في كل مرة تُفرغ فيها، الأمر الذي يجعل الخمر محللة كلها، أي، بما في ذلك كل الخمر المحرمة التي أفرغت فيها. كيف يمكننا الآن أن نوفّق بين هذا الرأي وحُكم المشنا القائل بأن أدنى كمية من الخمر تجعل الأشياء الأخرى محرّمة؟ ليس هنالك من طريقة سوى قلب نظام العبارة، كما يلي: إذا أفرغت كمية دنيا من خمر محللة في خمر محرمة، تصبح الأولى محرمة. تعالوا واسمعوا اعتراضاً آخر: تضع المشنا(إضفاء النكهة) كمعيار؛ إلا يعني ذلك أن المحرّم يسقط ضمن المحلل؟ لا؛ إنه يعني العكس. لكن إذا كان الماء المذكور في القسم الأول يعني ماء محرماً، فيجب أن نقول أن الشيء ذاته ينطبق على حالة الماء المذكور في القسم

الثاني إذا سقط الخمر، و المعيار هنا هو (إضفاء النكهة)؟ يقول ح. ديمي أن المشنا بأكملها تتحدث عن سقوط مُحلل في محرم؛ لكن في القسم الأول الماء هو المحرم، وفي القسم الثاني الخمر هي المحرمة والماء المحلل.

قال ح. إسحق ب. يوسف عندما عاد من فلسطين أن نسخة ج. ديمي عن رأي ح. يوحنان كانت خاطئة، وصحّحها كما يلي: إذا أفرغ إسرائيلي خمراً محرمة في إناء ذي فتحة ضيقة في خزان يحوي خمراً محللة، حتى لو استمر ذلك يوماً بطوله، فالخمر المحرمة تصبح محللة على أساس نسبة الستين إلى واحد.

ويتوضح بالتالي أن ح. يوحنان لم يسمح بفعل ذلك إلا من إناء ذي فوهة ضيقة، والتي لا تحدث سوى فورة رقيقة جداً، إنما ليس من برميل والذي ينسكب بقوة.

مع ذلك، فقد قال رابين، عندما جاء في فلسطين، أن هذه النسخة هي أيضاً غير دقيقة، وصاغ رأي ح. يوحنان كما يلي: إذا سقطت خمر محرمة في الخزّان المذكور وسقط فيه في نفس الوقت أيضاً ابريق ماء، فإن خمر الخزان المحللة لا تؤخذ بعين الاعتبار، ويجب فقط حساب كمية الماء بالنسبة للخمر المحرمة، فإذا كانت ستين ضعفاً، فالمجموع محلل بأكمله.

قال ح. صموئيل ب يهودا عندما جاء من فلسطين، أنه يضاف إلى نسخة رابين عن رأي ح. يوحنان، ما يلي: تصبح الخمر المحرمة الوافدة محللة، شريطة أن يسقط الماء في خمر الخزّان المحللة أولاً؛ أما إذا سقطت الخمر المحرمة في الخزان أولاً وسقط بعدها الماء، يظل كل شيء محرماً، لأن الخمر التقت بنوعها وأكدت ذاتها.

مع ذلك، يرى رأي آخر، أن ح. صموئيل ب. يهودا لك يشرح نسخة رابين، بل مشنانا، التي تقول أن الخمر المزوجة بالخمر، وإن بأدنى كمية، تجعلها محرمة. ويقول، أن ج. يوحنان يفهم هذا كما يلي: إذا التقت خمر بخمر، فأدنى كمية تؤدي عندئذ إلى التحريم؛ أما إذا سقط أيضاً أبريق ماء في الوقت ذاته، فلا يحسب إطلاقاً حساب الخمر

المحللة، لأن الماء، الذي هو أكبر حجماً من الخمر، يزيل مفعولها.

من الأهمية بمكان معرفة ما إذا كان تفسير صموئيل يتعلّق بالمشنا المذكورة أم بنسخة رابين السابقة. فإذا كان يشير إلى المشنا، فيجب فهمه على أنه يبيح الخمر بغض النظر عن مسألة ما إذا كان الماء قد أضيف إلى الخمر المحللة أولاً ومن ثم الخمر المحرمة أو العكس، من ناحية أخرى، إذا كان تفسيره ينطبق على نسخة رابين، فهو ربما يعتقد يجب أن يأتي الماء أولاً، ثم الخمر المحرمة.

قالت التعاليم: إذا سقطت خمر محرمة في خزان، وسقط معها في الوقت ذاته ابريق ماء، فإن حزقيا يحرم الخزان، شريطة أن تكون الخمر المحرمة أكبر حجماً، أما إذا كان الماء أكبر حجماً، فهو يبيحه. مع ذلك، فح. يوحنان يحلله أيضاً إذا كانت الخمر المحرمة أكبر حجماً. سأل ج. إرميا ح. زيرا ما إذا كان الفرق بين رأيي حزقيا وح. يوحنان هو الفرق ذاته الذي يظهر في الرأيين المتعاقبين لح. يوحنان والحكماء في المشنا التالية. إذا سقطت خميرة عادية وخميرة تيروما في عجين ولم تك أي منهما تسبب التخمير بمفردها، إنما يمكن أن تحدثا التخمير معاً، فح. اليعيزر يستهدي بنور ما سقط أخيراً، بينما يقول الحكماء أن خميرة التيروما لا تسبب التحريم، مالك تكن تكفي وحدثها لإحداث التخمّر، بغض النظر عما إذا كانت سقطت أولاً أو أخيراً. أجاب ح. زيرا: كيف يمكن التفكير بهذا؟ ألم يقل أباي أن ح. اليعيزر لا يبيح العجين إلا إذا وضعت خميرة التيروما أولاً، ثم أخرجت ووضعت خميرة أخرى، لكن إذا بقيت حكي ة التيروما، فالعجين محرم؟ وحزقيا وح. يوحنان يتعلق فقط بفكرة (ما إذا يمكن اعتبار الخمر المحللة غير موجودة). فح. يوحنان يؤمن بهذه النظرية، بينما لا يؤمن بها حزقيا.

ودعماً لهذا عُلّم ما يلي: قال ح. آمي، وقال آخرون أنه ح. آسي، باسم ح. يوحنان: إذا افترضنا أن هنالك قدحين، واحد يحتوي خمراً عادية، والآخر خمر تير وما، ومدّدنا كلاهما بالماء؛ فإذا مُزِجت الخمران في قدح واحد، لا تعتبر الخمير التير وما موجودة إطلاقاً، إذن، إذا كانت نسبه الماء إلى خمر التير وما ستين إلا واحد، فالخمر لا يُعّتد بها.

«هذه هي القاعدة: إذا كانت الإثنان من الصنف ذاته فأدنى كمية تكفي؛ أما إذا كانا من نوعين مختلفين، فإضفاء النكهة هو الذي يحدد المسألة». يقول رابه وصموئيل أن كل الأشياء المحرّمة توراتيا، تحرّم بأدنى كمية كل الأشياء من النوع ذاته؛ أما إذا كانت من نوع مختلف، فهي لا تحرم إلا حين يستشعر باضفاء النكهة عليها. وهذا ما نستدل عليه من عبارة «هذه هي القاعدة» في المشنا، وهي عبارة ستبدو زائدة لو لم تك من أجل تعميم هذا التحريم التوراتي، من ناحية أخرى، فإن قرارات ح. يوحنان وريش لاكيش بالنسبة لكل قضايا التحريم التوراتي. هذه إنما تقوم على قاعدة «إضفاء النكهة» بغض النظر عن تماثل النوع أو اختلافه؛ وهما يفسّران عبارة «هذه هي القاعدة» في المشنا بأنها تعني مزيج حبوب لا يعرف ما إذا عزلت منه التير وما والعُشر أم لا.

توجد بورايتاتان، واحدة وفق رأي رابه وصمّوئيل، والأخرى وفق رأي ح. يوحنان وريش لاكيش: 1-كل الأشياء المحرّمة توراتياً تجعل الأشياء الأخرى التي من النوع ذاته محرّمة ولو بأدنى كمية، أما الأشياء من نوع مختلف، فإضفاء النكهة؛ 2-كل الأشياء المحرمة توراتياً تجعل كل الأشياء الأخرى محرمة عن طريق إضفاء النكهة بغض النظر عن النوع؛ وما ذكر آنفاً من مزيج وخمر ليسا سوى استثنائين: فمزيج لم تفصل عنه التير وما، وكذلك الخمر المقدّمة، إنما يجعلان الأشياء من النوع ذاته محرمة ولو بأدنى كمية؛ الأشياء من نوع مختلف محرمة، بإضفاء النكهة. تُبرّر الصراحة حيال الخمر مباشرة، حين نتذكر العلاقة بعبادة الأوثان هنا؛ لكن لماذا يطبّق هذا التشريع على المزيج أيضاً؟ الجواب هو أنه بالنسبة لفصّل التير وما فالتشريع ذاته ينطبق عليه، أي: إذا قام مالك بفصل حبة واحدة كتير وما من كومة من ألف مكيال، فذلك كاف، عند صموئيل؛ إذن، إذا أخذت واحدة، من كومة من ألف مكيال، لم تفصل منها التير وما بعد، إلى كومة أخرى بحجم مشابه، فالأخيرة تصبح محرمة. وتوجد أيضاً مشنا بالمعنى ذاته: يقول الحكماء ان غرضاً يحرم غرضاً آخر بأدنى كمية إذا كانا من النوع ذاته؛ أما إذا كانا من نوعين مختلفين، فإضفاء الطعم هو العنصر الحاسم.

المشنا التاسعة :

الأشياء التالية محرّمة وهي تجعل الأشياء الأخرى محرمة بأدنى كمية : صورة وثن، الجلود المثقوبة، الثور المحكوم عليه بالرجيم، العجلة التي قُدر لها أن تكسر عنقها، قرابين المجذوم من الطيور، شعر الناصري، بكر الحمار، اللحم المطبوخ بالحليب، الجدي الذي يتم تصديره يوم الغفران، و الماشية العادية المذبوحة في باحة المعبد، كل هذه الأشياء محرّمة بذاتها وتحرّم بأدنى كمية.

الغمارا

إذا كانت المشنا تصنّف هذه الأشياء على أساس عددها المحسوس، فلماذا لك تتضمن هنا أنواع جسد الذبيحة؟ وإذا كانت تحرم فقط الأشياء الذي تحرك كل إفادة منها، فلماذا لم تتضمن الخميرة في الفصح؟ قال ح. حيا ب. آبا، وقال آخرون، أنه ح. اسحق من نفحا: تعدد المشنا هنا الأشياء الملموسة عددياً والتي تحرّم كل إفادة منها.

«كل هذه الأشياء». ما الذي تستبعده هذه العبارة؟ الأشياء التي لا يهم عددها، ومع ذلك، فالإفادة منها، محرمة؛ أو بالعكس، أي الأشياء التي تباح الإفادة منها ومحسوسة عددياً؛ وهذه الأشياء لا تحرم بالكمية الدنيا، بل بإضفاء النكهة.

المشنا العاشرة :

إذا صُبّت خمر مقدّمة في خزان خمر، فالفائدة من الخمر كلها محرمة. لكن ح. شمعون ب. غملائيل، يقول: يحلل بيع الخمر كلها إلى الوثنيين، إنما يستثنى ثمن الخمر المقدّمة.

الغمارا

قال رابه: لا تسود الهالاخا عند ح. شمعون إلا في حالة اختلط برميل خمر مكرّسة مع براميل خمر يهودية؛ أما إذا مُزجت خمر مكرّسة بخمر أخرى، فتحرم كلها. لكن

صموئيل، يقول: رأي ح. شمعون ب. غملائيل يسود كهالاخا بالنسبة للخمر أيضاً. ومع صموئيل يتفق ربا ب. ب. حنا باسم يوحنان، وكذلك ح. صموئيل ب. ناتان بإسم ح. نحمان بإسم رابها ب. أبوهو. لكن ح. نحمان، قال أن القرار العملي هو التالي: إذا عُرف تحديداً أن الخمر الممزوحة فيها خمر مكرّسة، فإجراء رابه هو الصحيح؛ إما إذا دخل الشك في الموضوع، فيجب إتباع رأي صموئيل.

المشنا الحادية عشر:

إذا شمّع وثني معصرة خمر حجرية، فيجب فقط غسلها لتصبح طاهرة؛ أنا إذا كانت خشبية، فرابي يقول أنه يجب غسلها فقط، بينما يقول الحكماء أنه يجب إزالة الشمع. وأخيراً، المعصرة الصلصالة محرمة حتى إذا أزيل عنها الشمع.

الغمارا

يفسّر رابها المشنا على النحو التالي: لا يكفي الغسيل إلا إذا شمّع الوثني المعصرة فقط، أما إذا عصر فيها خمرته، فيجب إزالة الشمع كلّه، أليس هذا بديهياً بواقع أن المشنا لا تذكر العصر لقد قدّم هذا التفسير، مخافة أن يقول أحدهم أن عبارة المشنا ليست مانعة للحالة الثانية. ونورد هنا قضية بهذا المعنى، فمرةً جاء إسرائيلي إلى ح. حيا وطلب منه ما يلي: أرسلّ معي رجلاً ليتحرى ما إذا كانت معصرة الخمري في وضع شرعي، بحيث أستطيع عصر خمري فيها.

هنا، قال ح. لرابه: اذهب وافحص معصرة الرجل، لكن قل رأيك بطريقك لا تثير أي جدل في المجمع. وعندما فحص رابه المعصرة، وجدها ناعمة، فأعتقد أنها ليست بحاجة إلا الغسيل، لكن عندما فحصها ثانية ظهر له صدغاً يحتوي بعض الخمر، كانت ملحوظة، رغم تجفيفها؛ فقرر عندئذ أن الغسيل غير كاف، وأنه يجي إزالة كل الشمع، وأضاف قائلاً: لقد فهمت الآن سبب توجس عمي من جدل محتمل في المجمع يعقب رأي؛ الحقيقة أنني لو لم اعتمد سوى على فحصي السطح الأول، لأعقب رأي

الجدل.

تقول تعاليم الحاخامين: يسمح رابي باستخدام معصرة الوثني، وسرجه، وقمعه المصنوع من التراب إذا لم تك مشمّعة، شريطة أن تُغسل أولاً، في حين يحرّمها الحكماء. أما أباريق الخمر المصنوعة من التراب، فرابي يحرّمها، أيضاً، لأن هذه الأباريق تستخدم لفترات طويلة، بينما لا تستخدم الأدوات المذكورة أولاً إلا بشكل مؤقت، ونعيد ثانية، أنه إذا كانت تلك الأدوات مصنوعة من الخشب أو الحجر، فهي مباحة بعد غسلها، إذا لم تك مشمعة، أما إذا شُمعت، فهي محرمة. نقول الآن، أن التحريم الأخير يبدو وكأنه متناقض مع المشنا التي تعتبر المعصرة الحجرية التي شمّعها وثني طاهرة، شريطة أن تغسل قبل استعمالها؟ الجواب هو أن المعصرة التي تتحدث عنها المشنا، لم يستعملها وثني بعد، رغم أنها مشمّعة، بينما تتحدث البورايتا عن معصرة يعصر فيها الوثني خمر.

يقول المعلم: يباح استعمال معصرة الوثني، وسرجه، وقمعه المصنوع من التراب بعد الغسيل، بينما تحرّم المشنا المعصرة المصنوعة من التراب حتى بعد إزالة الشمع عنها؟ قال رابها: الذي يحلل في البورايتا هو رابي، بينما يحرّم الحكماء ذلك وفي المشنا أيضاً.

قال رابها محاضراً: إذا أراد إسرائيلي أن يستخدم معصرة خمر وثني، فعليه أن يغسلها أولاً بالماء المغلي. وحين أرسل رابها أباريق خمرته مرة إلى هاربانياً عن طريق أحد الوثنيين، وضع فوهات الأباريق إلى الأسفل وختم الكيس، فأحدث بذلك ختماً مزدوجاً؛ لأنه من أصحاب الرأي القائل أن الحكماء يحرمون تلك الآنية المستخدمة في حفظ الخمر لوقت طويل، حتى إذا لك توضع في أيدي الوثنيين إلا لفترة قصيرة.

وكيف يمكن القيام بالغسيل الموصوف في البورايتا والمشنا؟ يقول رابه، بالماء؛ بينما يقول رابا ب. ب. حنا، بالرماد - هذا يعني، أن الاثنين يطالبان بالغسيل بالماء والرمال، ولا يختلفان إلا بشأن الترتيب، فرابه يطالب بالماء أولاً، ورابا يطالب بالرماد أولاً؛

وليس في خلافهما شيء جوهري، فالأول يتحدث عن آنية جافة والثاني يتحدث عن آنية رطبة. قال أتباع رابه في سورا باسمه أن الغسيل يتم على النحو التالي: بالنسبة للآنية الجافة، يُستخدم الماء أولاً، ثم الرماد، ثم الماء ثانية؛ أما الآنية الرطبة، فالرماد أولاً، ثم الماء. وقال الاتباع أنفسهم باسم صموئيل: طبق على الآنية الرطبة الترتيب التالي:

رماد، ماء، رماد؛ وطبق على الآنية الجافة، الترتيب التالي: ماء، رماد، ماء، رماد. واستشهد أتباع رابه في بومباديتا به بكونه يحمل رأي صموئيل السابق ذاته، وأن صموئيل يطالب بهذا الإجراء: بالنسبة للآنية الرطبة، رماد، ماء، رماد، ماء، أي، أربع عمليات؛ أما الآنية الجافة، فماء، رماد، ماء، رماد، ماء، أي، خمس عمليات؛ إذن، لرابه وصموئيل الرأي ذاته، مع اختلاف وحيد هو أن الأول لا يدخل بحسبانه الماء الأخير، بينما يفعل صموئيل ذلك.

وحين سئل ح. أبوهو مرة عن كيفية غسل غطاء معصرة وثني، أجاب بالبورايتا التالية: إذا صارت خمرة إسرائيلي أو معاصر زيته غير طاهرة، فيجب تطهيرها كما يلي: يجب أن نغسل بالماء خزانة المعصرة، المعصرة ذاتها، والمكانس؛ وإذا كان غطاء المعصرة مصنوعاً من القنّب أو شجر الخلاف، فيجب أن يغسل بحسب توجيهات رابه صموئيل؛ أما إذا كان مصنوعاً من القصب أو الخشب الرقيق، فيجب أن يترك دون استعمال مدة عام؛ مع ذلك فح. شمعون ب. غملائيل يجد الفترة بين فصلي عصر متتاليين كافية، وهي فترة تزيد أحياناً عن سنة وتقل عنها أحياناً أخرى. قال ح. يوسي: إذا كانت هنالك حاجة باستعمال الغطاء مباشرة، فيجب وضعه في ماء مغلي أو يمرّر في الوعاء الذي يحمّص فيه الزيتون الذي استخرج منه الزيت. قال ح. شمعون ب. غملائيل باسمه: يمكن وضع الغطاء تحت مياه شلال او نبع. وكم من الوقت نضعه؟ لأوناه. وتنطبق على حالة الخمر المكرّسة، الشرائع التي وصفها الحكماء بشأن الطاهر وغير الطاهر.

وكم هي مدة الأوناه؟ قال ح. حيا ب. آبا باسم ح. يوحنان: الأوناه بطول نهار أو ليلة. قال ح. حنا ب. شثينا، وقال آخرون أنه ح. حنا ب. شثينا، باسم رابا ب. ب. حنا، أن ح. يوحنان يجعل الأوناه معادلة لنصف نهار أو ليلة. لكن، وفق نسخة أخرى، تعادل الأوناه اثنتي عشرة ساعة، إذن، القول الأول يشير إلى الاعتدال الخريفي أو الربيعي، و الثاني إلى الانقلاب الشتوي أو الصيفي.

قال ح. يهودا؛ تخضع أكياس الوثنيين التي ترشح الخمر فيها من ثفلها، إلى الأحكام التالية: إذا كانت مصنوعة من الشعر البشري، فيجب غسلها بالماء أولاً قبل أن يستطيع الإسرائيلي استخدامها؛ وإذا من الخشب، فيجب أن تمرّر في الماء والرماد؛ وإذا من الكتّان، فيجب أن توضع جانباً مدة اثني عشر شهراً، وإذا كان فيها عقد، يجب حلّها. أما السلال والكوارات التي يستخدمها الوثنيون في صنع الخمر، فتخضع الأحكام التالية؛ إذا كانت مصنوعة من سعف النخيل، فيجب غسلها بالماء قبل أن يستعملها الإسرائيلي؛ وإذا من القصب، يجب غسلها بالماء والرماد؛ ويجب وضع المناخل الكتانية جانباً مدة اثني عشر شهراً، وإذا كان فيها عقد، يجب فتحها.

وماذا يجب أن نفعل إذا أقحم جاهل يده في معصرة خمر ولمس العنب والخمر؟ يقول أحد الحكيمين، رابي وح. حيا، أنه فقط العنب الذي لمسه وكل ما كان يحيط به في تلك اللحظة غير طاهر ويجب إخراجه من المعصرة، إنما ليس الباقي؛ بينما يقول الآخر: لقد نجّست لمسته كل ما في المعصرة.

ويبدو أن رأي الأول يتعارض مع المشنا التالية: إذا وجِدت سحلية في طاحونة زيت فهي تجعل فقط المكان الذي لمسته غير طاهر، أما إذا كان هنالك سائل جار، فكل شيء يصبح غير طاهر. والجواب هو أن العنب على أملودات العنقود، إذن، بتدخل الخشب بين المكان الملمس والسائل، والخشب غير قابل لعدم الطهارة.

علّم الحكماء ح. إرميا، وقال آخرون ابنه، أن الهالاخا تسود عند من يقول أن القسم

الـذي لمسـه العامحاريـص ومـا يحيـط بـه أثنـاء اللمـس هـو وحده غـير طاهـر، وبقيـة مافي المعصرة طاهر.

المشنا الثانية عشرة :

الأدوات المشـتراة مـن الوثنيـين يجـب أن تطهّـر بحسـب اسـتعمالها: فـإذا كانـت تُغمس بالمـاء عـادة، فيجب تطهيرها بغمسـها بـه؛ وإذا كانت تُغلى، يجـب غليهـا؛ وإذا كانت توقد، يجب توقيدها بالنار، والسيخ والمشواة يجب توقيدهما؛ أما السكين فتطهر بشحذها.

الغمارا

هنالـك بورايتـا، تقـول: يجـب تغطيـس الأشـياء المذكـورة في المشـنا، بعـد تطهيرهـا بالطريقـة المذكـورة، في خـزان يحتـوي أربعـين صاعاً مـن الماء. ومـن أين نسـتدل على هذا؟ قـال رابـها، مـن [عـد 23:31] كل شيء يمكـن أن يدخـل في النـار، فتمررونـه في النـار فيطهـر). وكلمـة (فيطهـر) التـي تبدو زائـدة ظاهرياً إنـما هي للفـت النظـر إلى تطهير آخر، هو التغطيس الأخير.

قـال بار-كابـارا معلـماً: تبـدأ الجملـة الأخـيرة في الآيـة بكلمة (لكـن) لخلق اعتقـاد بأن الأشـياء المذكـورة يجـب أن يُرش عليهـا في اليومـين الثالث والرابـع رذاذ ماء. بـل أن تعبير مئـي نـداه (المـاء الـذي تسـتحم فيـه الحائـض) يُسـتعمل بإسـلوب يقصـد تأكيـد ضرورة تغطيسـها ليـس في المـاء فحسـب، بـل في خـزان يحتـوي أربعـين صاعـاً. ونعيد فنقـول، أنه مـن الواضـح أن تعبـيري (فيطهر) و (لكـن كل) ضروريان: فالأول وحده سيشـير فقط إلى ضرورة التغطيـس العـام الإضـافي (وليـس في الأربعين صاعـاً)، بينما يبرر الثـاني الافتراض بـأن الأحـكام التـي تنظم اسـتعمال الآنيـة المذكورة تماثـل تلك التـي تهدف إلى تطهـير المرأة مـن حيضهـا، وهو تطهـير مشروط بغيـاب الشـمس، والتغطيس أيضـاً؛ إذن، يفيـد التعبير الأول في منـع افـتراض كهـذا. قـال ح. نحـمان باسـم رابـا ب. أبوهـو: يجب تطهـير الآنية الجديـدة المشـتراة مـن وثني، حيث يجـب إمرارها على النار وتغطيسـها أيضـاً؛ هنا، اعترض

ح. شيشيت، قائلاً أنه وفقاً لهذا الرأي يجب تغطيس المقص المشترى من الوثني أيضاً، قال ح. نحمان بأن المعنية بالأمر هنا هي آنية المطبخ فقط. قال ح. نحمان ثانية باسم رابا ب. أبوهو: لا ينطبق حكم التغطيس إلا على تلك الآنية المشتراة في مدين إذا صح التعبير، إنما ليس على تلك المستعارة من وثني.

حدث وأن اشترى ح. إسحق ب. يوسف آنية ترابية من أحد الوثنيين مرة وأراد أن يغطّسها، فقال له ح. يعقوب عندئذ: لقد سمعت من ح. نحمان أن الآنية المعدنية وحدها بحاجة للتغطيس. فقال ح. آشي: يجب أن نغطّس الآنية الزجاجية أيضاً، لأنهم يستطيعون إعادتها إلى شكلها الأولي بعد كسرها، وهي بذلك تشبه الآنية المعدنية. أما بخصوص الآنية المطلية بمادة شفافة فيعبّر ح. آحا ورابينا عن رأييهما كما يلي: يرى الأول أن هذه الآنية مصنوعة من التراب ولا تحتاج بالتالي إلى التغطيس؛ بينما يرى الثاني أن هذه الآنية تعتبر معدنية، منذ استعمال الغطاء الشفاف، وهي بحاجة إلى التغطيس، والهالاخا تسود هنا.

طرح العلماء السؤال التالي: هل يجوز استعمال إناء أحد الوثنيين والذي أُخذ من الوثني كرهن وذلك دون تغطيس؟ قال مارب. ح. آشي:

ترك وثني مرة كوباً فضياً مع أبي كرهن، فكان عليه أن يغطّسه أولاً ثم يستعمله، لكنني لست في موضع يؤهلني القول ما إذا كان أبي من أصحاب الرأي القائل أن العرض المرهون يعتبر عموماً كالشيء المشترى، وتغطيسه بالتالي إجباري، أو أنه كان يعرف أن الوثني في تلك الحالة الخاصة لم يفك رهن الكوب، وصار بالتالي ملكاً له.

تقول تعاليم الحاخامين: آنية المطبخ الجديدة المشتراة من وثني بحاجة إلى تغطيس؛ أما الآنية التي لا يستعملها الوثني إلا لحفظ المواد الباردة، مثل الأقداح، الكؤوس، وأباريق الخمر الصغيرة، فيجب غسلها بالماء أولاً، ثم تغطيسها به، والآنية التي يستعملها الوثني لحفظ الطعام الساخن، كالغلّايات، الطناجر، والحلل، فيجب إمرارها في ماء معلي أولاً ثم تغطيسها؛ وأخيراً، فالأدوات التي لا يستعملها الوثني إلا فوق

النـار، مثـل الأسـياح والشـوايات، يجـب توقيدهـا أولاً ثـم تغطيسـها. وإذا مـا اسـتخدم إسرائيـلي تلـك الأدوات دون أن يخضعهـا لعمليات التطهـير المذكورة آنفاً، فـكل ما يوضع فيهـا أو يحضّر عليها، محرم، بحسـب إحـدى البورايتات، ومبـاح، بسـحب بورايتا أخرى؛ يقـوم رأي الأولى عـلى أسـاس أن كل الأشـياء المحرمـة، حتـى إذا أضيفـت للطعـام لجعـل مذاقـه غثـاً، فهـي تجعلـه محرماً، بينـما تسـتهدي البورايتـا الأخرى بالـرأي المعاكـس. لكن، كيـف باسـتطاعة مـن يبيـح الـشيء شريطـة أن يزيـد الشيء الآخـر المحـرم الممـزوج به من غثاثتـه، أن يفسر طلـب التوراة مـن الإسرائيليين بتطهير الآنيـة التي غنموهـا بعدما دحروا أهـل مديـن؟ قـال ح. حيـا ب. حونـا: لا يشـير أمـر التـوراة إلا إلى آنيـة المطبـخ التـي كان يُحضر فيهـا الطعـام حـلال يـوم الغزو بالـذات، التـي لم يـك باسـتطاعتها آنئـذ جعل طعم الأشياء الأخرى أكثر غثاثة، خشية أن يستعملها أحدهم في يوم الغزو بالذات.

قال ح. عمرام لح. شيشـيت: تقول المشـنا أنه (يجب توقيد الأسـياخ والشـوايات)، الأمر الـذي نتعلـم منـه أنه إذا شـوي لحـم ذبيحـة عـلى أدوات كهذه، يجـب وضعها في مـاء مغلي قبـل أن يُشـوى عليهـا ذبيحـة آخر؟ قـال ح. شيشـيت: عمـرام، يا بنـي، لا يمكـن المقارنة بـين الحالتـين؛ فـالأدوات هنا تمتص مـادة محـلاك، بينما تمتـص أدوات الوثنيين مـادة محرمة، ولا يمكـن تطهيرهـا إلا بالتوقيـد. لكـن رابهـا وجـد أنه يمكـن المقارنـة بين الحالتـين، لأنه عندمـا يظـل احـم الذبيحـة على السـيخ أو المشـاة لفترة أطـول من المـدة الموصوفـة لأجله، فـإن بحـاره، الـذي يصبـح محرمـاً، تمتصـه الأدوات، لذلـك تتضمـن كلمـة (فعـلي) الفرك والشـطف أيضـاً. هنـا، قال أبـاي: ليس هذا صحيحـاً، لأن الفرك والشـطف يتـمّان في الماء البـارد؛ بينـما يجـب وضـع الأدوات في حالـة لحـم الذبيحـة في المـاء المغـلي؛ ويجـب أن نفهم بالتـالي أن سـيح الوثنـي وشـوايته وكذلـك السـيخ والشـواية اللذيـن شـوا عليهـما لحـم الذبيحـة، يجـب توقيدهـم ثـم وضعهـم في مـاء حـار، إذا أردنـا اسـتعمالهم ثانيـة. لا تذكـر المشـنا سـوئ التقيـد، لأن الوضـع في المـاء المغـلي موجـود في البورايتـا؛ وبالطريقـة نفسـها فالبورايتـا لا تذكـر التقيـد لأن المشـنا تذكـره بوضـوح. لكـن رابهـا يحسـد التفسـير غـير صحيـح؛ فهـو يقول، أنـه إذا كان هو سـبب الحذف، لكان على المشـنا أو البورايتـا أن توردا

طريقتي التطهير كلتيهما؛ ففي البورايتا، حيث يُقدّم طريقة واحدة فقط، يمكن الاستدلال بشكل صحيح على الطريقة الثانية أيضاً، لكن في حالتنا هذه، الطريقتين غير متكاملتين تبادلياً (بل حصريتين على الأصح). ويوّفق ح. بابا بين الاثنين (المشنا والبورايتا) كما يلي: تحتفظ أدوات الوثنيين بكل ما تمتصه، إذ أنها لا تستخدم يومياً؛ أما الأدوات التي يشوى عليها لحم الذبيحة فتستعمل باستمرار لذلك لا تترك لتبرد فتمتص الأبخرة. قال ح. آشي:

أكثر التفاسير معقولة هو ذلك الذي قدمه ح. شيشيت، أما بالنسبة لاعتراض رابها عليه، بأنه إذا استعملت الأدوات من جديد، فسوق تبخّر الأبخرة التي امتصتها سابقاً والتي صارت محرّمة، فيمكن الرد عليه كما يلي: لا يعتبر البخار سوى رائحة وليس له أدنى أهمية.

وكم من الوقت تحتاج الأدوات إلى التوقيد في النار؟ قال ح. ماني:

حتى يتقشّر سطحها. أما في تطهير الآنية عن طريق وضعها في ماء مغلي، فيجب أن يغطيها الماء كلّها، وذلك بحسب ح. حونا. لكن ماذا لو كانت الآنية كبيرة جداً؟ تعالو واسمعوا: حدث مرة وأن احتاجت غلاية كبيرة عند ح. عقابيا إلى التطهير، فملأ الغلاية بالعجين، بحيث الماء الذي صُبّ عليه وصل إلى أعلى الغلاية؛ وغليٌ هذا الماء فتطهّرت الغلاية به، قال رابها:

ومن باستطاعته أن يماثل ح. عقابيا في الحكمة، وهو الذي ابتكر هذه الوسيلة العبقرية! فحرف الغلاية الذي كان غير طاهر بسبب المحرّم المحضّر فيها والقط آت الخارجة عنه، هو طاهر الآن بقطرات الماء المغلي التي تسقط فوقه.

«وتطهر السكين بشحذها» قال ح. عقبا ب. حاما: هذا يعني أنه يجب غرس السكين في الأرض وسحبها منها، وأضاف ح. حونا ب. يهوشوا:

يجب أن تكون أرضاً لم تفلح بعد. وقدّم ح. كاهانا ملحوظة، تقول: يجب أن يكون

في السكيّن المطهر بتلك الطريقة ثقب في وسطها. وهناك بورايتا تدعم هذا، تقول: يجب أن تطهر السكين ذات السطح الناعم تماماً بغرسها في الأرض عشر مرات. قال ح. حونا ب. يهوشوا: لكن لا تستطيع أن تأكل بها عندئذ غير طعام بارد، وإذا ما أردت استخدامها للطعام الساخن أيضاً، عليك أن تضعها في الماء المغلي. فقد حدث مرة وأن كان مار يهودا ويأتي ب.

طوبي ضيفين على مائدة الملك صابور حين قُدمت لهم ثمرة أترج: فأخذ السكين، وغرسها في الأرض عشر مرات، وقطع بها قطعة، و أعطاها لمار يهودا. هنا، قال باتي ب. طوبي: وهل أنا لست بإسرائيلي حتى تطهّر له السكين ولا تطهّرها لي؟ فأجاب الملك: أنا مقتنع بتقوى مار يهودا العميقة، لكني غير مقتنع بتقواك. وقال آخرون، أن الملك أجابه: تذكر ما فعلته الليلة الماضية. (أنظر تفسير راشي للجواب الأخير هذا).

الفصل السادس

بحث مترجم عن الموسوعة اليهودية

يهود اليمن!

ثمة دليل غير مباشر على انتشار التقاليد الشفوية الربانية [الحاخامية]، خاصة القصص اليهودية، في جنوب جزيرة العرب؛ وهو ما يثبته ما يقدّمه في أدب الحديث الإسلامي وقصص الأنبياء يهوديان قدما من جنوب جزيرة العرب، أي كعب الأحبار، الذي اعتنق الإسلام زمن الخليفة عمر وشارك في غزو القدس؛ ووهب بن منبّه، الذي جاء بعده بجيل، وهو ذاته اعتنق الإسلام أيضاً أو كان ابناً لشخص اعتنق الإسلام.

يقول بكري (القرن 11)، الجغرافي العربي، إنه خلال حكم الخليفة عمر لم يُطرد اليهود من نجران ولا من اليمامة أو البحرين. بل إن رسائل الغيثونيم [جمع غاؤون: راجع مقالتنا في الموقع عن بستاناي] التي وجدت في غنيزا الفسطاط (مصر) تشهد على العلاقة آنذاك بين المركز في العراق واليهود في اليمن. فقد دعمت الجماعات اليهودية اليمنية أكاديميات الغيثونيم في العراق فشكرت الأخيرة رؤساء تلك الجماعات على دعمهم وأسبغت عليهم اللقب الشرفي alluf. وقد برز على نحو خاص في مسألة الدعم طائفة صنعاء، حيث كان ثمة مركز إقليمي لجمع النقود لأكاديميات العراق،

وبعد ذلك لمصر. في إحدى الرسائل نسمع صدى تذمّر من جماعة يروم التي توقفت عن إرسال مساهماتها. تُذكر أيضاً جماعات ترج (في منطقة عسير)، صعدة (اليمن الشمالي)، Dala (في الجنوب)، كما كان واضحاً اسم عدن.

في القرن الحادي عشر، صارت العلاقات مع الفسطاط، مركز اليهودية المصرية، أكثر حميمية؛ وهنالك ذكر ليهودي من صعدة، يدعى سعيد بن أبراهام، الذي زار مصر عام 1134. في صلاة سبت لرئيس الجماعة، رئيس اليشيفاه [مركز تعليم ديني] في مصر، مصلياح ها-كوهين، ثمة يهودي عراقي، كان ممثلاً للأكاديمية [اليهودية التي كانت] في بغداد، والذي كان حاضراً في الكنيس، واحتج على خرق السلطة المركزية [لقوانين] اليهودية العالمية. زتقدّم لنا الغنيزا أيضاً معلومات كثيرة حول دور عدن كمركز ترانزيت للتجارة اليهودية مع الهند. وخلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، يمكن اقتفاء أثر عائلة ممثلي تجّار اليهود في عدن، وهم بني بندار Beni Bandār، لبعض أجيال. وأول شخص اشتهر من هذه العائلة هو يافث (حسن) بن بندار. أما ابنه مضمون (مات عام 1151)، والذي كان الوكيل اليهودي في عدن، فقد اعتبر ديّاناً [قاض] محليّاً أيضاً من قبل السلطات اليهودية في بغداد، كما في مصر. كما كان أول نغيد nagid ليهود اليمن، وقد جعله مركزه الرسمي هذا كممثل لتجّار اليهود في عدن على علاقات قوية مع تجّار المغرب (شمال أفريقيا) ومصر. وثمة وثيقة من بيت دين [محكمة] الفسطاط تقول إنه كان يعرف «بربّنا وبرجلنا العظيم، سيّدنا وحاخامنا مضمون، الربّ العظيم في إسرائيل». كما كتب له شاعر مغربي قصائد مديح، وذلك حتماً أثناء إقامته في عدن. وبفضل موقعه، استولى مضمون على ممتلكات تاجرين من المغرب كانا قد غرقا في البحر. كذلك فقد أرسل من بضاعته إلى بلاد فارس. ثمة أهمية خاصة لرسالة أرسلت من جوه (منطقة عدن) يُذكر فيها عن جمع كمية كبيرة من النقود (مئات الدنانير) من القرية، والتي أعطى كاتب الرسالة جزءاً منها. وقد نال ابن ميمون منها أكثر من مئة دينار، وهو مبلغ كبير حتى على عالم مثله، لذلك يبدو محتوماً أن النية من ذلك كانت مدرسته. فقد كان ابن ميمون على احتكاك مع جماعة

يهود اليمن، ومن عمله «رسالة إلى اليمن»، نحصل على معلومات كثيرة حول الوضع هناك في زمنه.

كان لسقوط الفاطميين في مصر وتولي الأيوبيين زمام الأمور هناك أثره أيضاً على الوضع في اليمن، التي خضعت بدورها لسلطانهم (1174). لكن هذه التبدلات أثارت تعصّب الشيعة، الذين كانوا قد أجبروا قبل سنوات (1165) بعض اليهود على اعتناق الإسلام، وذلك بزعامة الإمام عبد النبي بن مهدي. وكانت حملة [الأسلمة] قد شنها يهودي سابق كان قد اعتنق الإسلام. وأدّت الاضطهادات إلى ظهور حركة مسيانية [من مسيا، أي التبشير بظهور المسيح] بين اليهود حيث أعلن أحدهم أنه المسيح [المنتظر]. وفي لج اضطرابهم، أرسل يهود اليمن وزعيمهم، يعقوب بن نتانئيل الفيومي، إلى ابن ميمون طالبين منه الإرشاد. فكتب الأخير لهم «رسالة إلى اليمن» [ترجمناها ونشرناها في أميركا]، والتي قد تكون مجموعة رسائل قصيرة، يفترض أنها أُلّفت في بدايات سبعينيات القرن الثاني عشر (1172 تقريباً).

تذكر إحدى الرسائل من اليمن (1202)، التي كتبها مضمون بن دافيد، الذي قد يكون أحد أحفاد مضمون سابق الذكر، المساعدة التي قدّمها ابن ميمون ليهود اليمن، الذين كان يحكمهم آنذاك أحد الأيوبيين. إن المدراش ها-غدول [كتاب تعليم ديني يهودي]، الذي حرّره دافيد بن عميرام العدني (القرن 16)، والمقالة الاستعارية، كتاب الحقيقة، التي كتبها يهودا بن سليمان من صعدة (القرن 14)، يقدّمان شواهد على النتاج الأدبي ليهود اليمن في حقبة لا توجد منها مصادر أخرى. ولابد أن نلاحظ هنا أن نسخاً عن رسائل ابن ميمون أحضرها معهم اليهود الذين انتقلوا من مصر إلى صنعاء عام 1366. بل ثمة معلومة هامة حول يهود عدن نجدها في رسالة لعوباديا الذي من بترينورو، وكان كتبها في القدس عام 1489؛ تقول: «في هذه الأيام جاء يهود إلى هنا من أرض عدن... يقولون إن هنالك جماعات يهودية ضخمة [هناك]... وهؤلاء الناس يميلون إلى السواد [في لون بشرتهم]؛ وهم لا يمتلكون رسائل التلمود، بل فقط [ما

كتبه] الراب [الحاخام] الفاسي (الحاخام اسحق الفاسي) والتفاسير و[كتب] ابن ميمون. وكل هذه نظمها ابن ميمون» (Yaari، Iggerot، 140).

لا توجد بين أيدينا مصادر تاريخية يمكنها إثبات موثوقية التقاليد والافتراضات حول بدايات الاستيطان اليهودي في جنوب جزيرة العرب، خاصة اليمن. ويمكن الافتراض أنه خلال حقبة الهيكل الثاني كان ثمة تجّار يهود عاشوا في عواصم بابل وفارس وتاجروا مع سبأ وكوش [أثيوبيا]. ومن ثم استوطن هؤلاء التجّار وغيرهم من العناصر اليهودية في اليمن آنذاك من أجل متابعة أعمالهم، وهو ما كان استيطاناً دائماً؛ ثم راحت الجماعات اليهودية تتطور في جنوب جزيرة العرب. مع ذلك، يمكن أن يكون هؤلاء بقايا القوة التي كانت يهودية بالكامل تقريباً والتي أرسلها هيرودوس مع الفيالق الرومانية الغازية بقيادة إيليوس غالوس لفتح جنوب جزيرة العرب والتي بقيت في المنطقة بعد هزيمة الحملة قرب نجران. لكن ما من شك أن من تهود من حمير بعد ذلك لم يكن مرسلاً من بابل ولا من أرض إسرائيل، أو متهودين بشكل طوعي من جنوب جزيرة العرب، بل كانوا مستوطنين يهود من المناطق آنفة الذكر. وبسبب نقص المواد في المصادر اليهودية، باستثناء نقوش بيت شعاريم الحميرية، كان لا بد من استكشاف مصادر أخرى.

الفعاليات الأدبية والعلمية:

إن علاقات الجماعة [اليهودية اليمنية] مع الأكاديميات الغيئونية في بغداد تشير إلى أن يهود اليمن كانوا متأثرين بها في حياتهم الدينية وفعالياتهم الروحانية. ويظهر مقطع من كير كيساني (كتاب الأنوار والمغارب، 1، 135)، وهو عمل تاريخي شهير لطائفة القرّائين (النصف الأول من القرن العاشر)، أن النسخة البابلة من الكتاب كانت تستخدم في اليمامة، البحرين واليمن. كما أن بعض عادات طقوس الصلاة اليمنية إنما ترجع إلى كتاب صلاة سعاديا. ووجدنا أجزاء من ترجمة عربية له في غنيزا يوسف بن غوريدن

(Yosippon)، «تاريخ اليهود خلال الهيكل الثاني»، الذي أعدّه زكريا بن سعيد اليمني، كذلك فإن يمنياً آخر كتب شرحاً عربيّاً لملخص الفاسي الوافي لرسالة حولين التلمودية.

الفصل السابع

دراسة بحثية

مريم بين اليهودية والإسلام

من الأمور البحثية التي تطرح جداً في الغرب ومنذ زمن طويل أن محمداً، النبي القرشي، دمج مريمتين في مريم واحدة: مريم الأولى، أم يسوع المسيح، المعروفة للغاية في العهد الجديد، والتي تعطي اسمها لإحدى سور القرآن الكريم، والمعروفة للغاية أيضاً في التراث الإسلامي؛ لكن مريم الأخرى، ابنة عمران وأخت هارون، غير معروفة عموماً بين المسلمين. هنا، سنقدّم مدخلاً تعريفياً لهذه المرأة الهامة جداً في الديانة اليهودية، والتي لم تأخذ حقها في الإسلام.

مريم، بالعبرية מרים: وتعني ربما رغبة (؛ بالعربية: رام)؛ أو ربما من المصرية القديمة mer بمعنى حب: هي ابنة عمران ويوكابد وأخت هارون وموسى (سفر العدد 26:59؛ سفر الأخبار الأول 29:5). وفي الروايات التوراتية فإن مريم هي الأخت التي تذكر في سفر الخروج 2: 2–8؛ والتي نصحت ابنة فرعون باستدعاء قابلة لموسى من العبرانيين. لكن بعض باحثي الكتاب المقدّس يعتقدون أنه وكون مريم هي المذكورة أخيراً ضمن الحديث عن أبناء عمران (سفر العدد 59:26؛ 1 أخ 29:5)، فهذا

يعني قطعاً أنها كانت أصغر أولاده؛ من هنا، فالأخت المذكورة في سفر الخروج 2: 2–8 كانت حتماً ابنة لعمران من زوجة أخرى. والرأي النقدي يُختصر في القول إن تمثيل موسى وهارون ومريم على أنهم أخوة ليس غير ثانوي.

لقد أطلق على مريم اللقب «نبية» بعدما ظهرت، وهي تمسك الدف بيدين مرتعشتين، على رأس النسوة اللواتي كن يرقصن ويغنين بعد عبور البحر الأحمر (خر 15: 20–21). وكان من عادة الإسرائيليين أن ترحب النساء بالرجال وهن يرقصن بالدفوف إذا ما عادوا من ساحة الوغى أو في غيرها من المناسبات. (قض 11:34؛ 1 صم 18: 6–7؛ مز 26:68).

مريم هذه مذكورة أيضاً ضمن سياق محاولاتها مع أخيها هارون لتحدي حق موسى الحصري في التحدث باسم الرب (عد 12). لكن مريم هي أول من يذكر هنا؛ وبحسب G.B.Gray، فالفعل الذي يظهر بصيغة المؤنث، تكلمت ضد [1. وَتَكَلَّمَتْ مَرْيَمُ وَهَارُونُ عَلَى مُوسَى بِسَبَبِ الْمَرْأَةِ الْكُوشِيَّةِ الَّتِي اتَّخَذَهَا (لأَنَّهُ كَانَ قَدِ اتَّخَذَ امْرَأَةً كُوشِيَّةً 2) فَقَالا: «هَلْ كَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى وَحْدَهُ؟ أَلَمْ يُكَلِّمْنَا نَحْنُ أَيْضاً؟» فَسَمِعَ الرَّبُّ]، يوحي بأن مريم هي التي قادت هذه الثورة، أو أنها وحدها التي ثارت وأن اسم هارون لم يضف إلا بهدف تسكين غضبها. على أية حال، تذكر الروايات أن العقاب لم يطل إلا مريم وحدها. ثمة ما يوحي في النص بأن سبب الثورة كان زواج موسى من امرأة أثيوبية (عدد 1:12). لكن باحثين كثر يعتقدون أن هذا السطر أضافه محرر من زمن لاحق. والواقع أنه دون ذلك السطر يمكن أن يصبح النص أكثر وضوحاً، أي أن مريم وهارون عارضا حق موسى الحصري في التنبؤ باسم الرب (قارن: عدد 11: 25 – 30). لذلك، ضُربت مريم بالبرص، [9. فَحَمِيَ غَضَبُ الرَّبِّ عَلَيْهِمَا وَمَضَى. 10. فَلَمَّا ارْتَفَعَتِ السَّحَابَةُ عَنِ الْخَيْمَةِ إِذَا مَرْيَمُ بَرْصَاءُ كَالثَّلْجِ. فَالْتَفَتَ هَارُونُ إِلَى مَرْيَمَ وَإِذَا هِيَ بَرْصَاءُ.] ولم تشف إلا بعد أن تدخل موسى لأجلها وبعد أن تم عزلها سبعة أيام. عقاب يتم تذكره من جديد (تث 9:24)، كنوع من التلميح للبرص. ماتت مريم في

قادش ودفنت هناك (عد 1:20). وميخا يذكرها مع موسى وهارون كأحد من قادوا بني إسرائيل في رحلة خروجهم من مصر (4:6).

مريم في الأغاداه: الأساطير اليهودية!

دعيت هذه المرأة (مريم) بالإشارة إلى مرارة العبودية في مصر (سفر الخروج راباه، 1:26). ومع أن الكتاب المقدّس يتحدّث عنها كنبية (خر 20:15)، إلا أنه ليس ثمة ذكر لأي من نبوءاتها هناك. مع ذلك فالأغاداه تملأ الفجوات. الأغاداه تقول بنوع من تفسير النص التوراتي إن والد مريم، عمران، الذي لم يكن يرغب بإنجاب أولاد ذكور لأنهم كانوا محكومين بالموت، طلّق زوجه بعد قرار فرعون بقتل أولاده الذكور. لكن مريم حثته على إعادة الزواج من يوكابد، موبخة إياه بأنه كان أكثر قسوة من فرعون، لأن قرار الأخير لم يكن يتضمن إلا الذكور، وتنبأت بأن الطفل الذي سيأتي من صلبه هو من سيحرر إسرائيل. وافق عمران، فرقصت مريم وغنت أمام والديها عند مناسبة إعادة الزواج (سوتاه 12 آ - 3 آ؛ BB، 120 آ).

يماثل بعض الحاخامين بين مريم و פעה [بعاه: (يفتح الفم)] (سفر الخروج راباه، 13:1؛ راشي، سوتاه 11 ب)، وهي واحدة من القابلات (خر 15:1)، والتي دعيت بعاه، لأنها أراحت الأم وهدهدت الطفل حتى جعلته يفتح فمه. وكنوع من الثواب كان قدرها أن يكون لها أحفاد مشهورون. كذلك ثمة مطابقة أخرى بين مريم وعزوبة، زوجة كالب (1 أخ 18:2)؛ وابنهما، حور، كان جد بيزاليل، الذي ورث الحكمة عن جدته الكبيرة. وكان الأخير مهندس الحرم في القدس. وقد قال بعض الحاخامين إن الملك داود ينتهي نسبه إليها (سفر العدد راباه، 78؛ سفر الخروج راباه، 48: 3–4).

تُصَوَّر مريم على أنها كانت جريئة في توبيخها للغير. وفي طفولتها، ويخت فرعون على قساوته، لكنه لم يمتنع عن قتلها إلا بعد أن توسلته أمها قائلة إنها لا تعدو كونها طفلة صغيرة (سفر الخروج راباه، 13:1). وَجَدَت مريم في حدث آخر أنه من المناسب

أن توبّخ موسى لأنه طلّق صفورة، إذ أحست أنه سينجب منها (سفر العدد راباه 99). ورغم أن مريم عوقبت بالبرص، فقد شرفها الله بذاته حين أعلن الكوهين شفاءها وبالتالي طهارتها (Zev 102 a). ولأنها انتظرت موسى قرب النهر، انتظرها الإسرائيليون كي تشفى (سوتاه 11 آ). وبسبب ميزاتها، رافق ولادتها ظهور بئر عجائبي، خلق ليلة أول سبت للخليقة (أبوت 6:5)، وتواجد بني إسرائيل في الصحراء (Ta,an 9 a). ومثل موسى وهارون، ماتت مريم أيضاً عبر قبلة الله لأن ملك الموت لم يقدر عليها (BB 17 a).

مريم في الإسلام

في نبوءاته الأولى، تحدّث محمد عن مريم وابنها عيسى [يسوع]، المولود من الروح القدس (20:19؛ 52:23؛ 12:66). لكن يقال أيضاً في الآية 29:19 إنها كانت أخت هارون؛ في حين تقول السورة المعروفة بسورة آل عمران، 31:3، إنها أيضاً ابنة عمران. أما فيما يخص قرارات فرعون، فقد قال محمد إن أم موسى أمرت أخته أن تراقب الفلك الذي وضع فيه موسى (20: 41–42؛ 28: 10–12)، لكن دون ذكر لاسمها. وفي موضع آخر، 66: 11–12، تُذْكَر زوجة فرعون ومريم (أم عيسى) ضمن النساء الصالحات. وكما يقول الطبري والثعالبي، فقد تزوجت مريم من كالب، في حين أنه في قصة الكسائي عن قارون، يقال إن مريم كانت زوجته وإنه منعها عن أخذ علم الكيمياء، وهو سبب إحرازه الثروة.

بالمقابل، وبحسب التقليد المسيحي أيضًا، أي مجموع كتابات آباء الكنيسة الأوائل، فإن والدي مريم أم المسيح المسمّاة بالعذراء، هما حنة ويهوياقيم، ويحتفل بتذكارهما في التاسع من أيلول من كل عام، أي بعد يوم واحد من ذكرى ميلاد مريم العذراء في الثامن من أيلول من كل عام حسب التقليد الكنسي أيضًا.

آيات وتعليق

في القرآن الكريم آيات كثيرة للغاية تحكي عن مريم وأسرتها؛ وفي هذا البحث الموجز، سنقدّم تلك الآيات كلّها مع تعليقات سريعة تفسيرية لما هو إشكالي في النص القرآني:

سورة آل عمران:

(33) إِنَّ اللهَّ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (34) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللهُّ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (35) إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (36) فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللهُّ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (37) فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِّ إِنَّ اللهَّ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ.

الخلط هنا واضح للغاية بين مريم العهد القديم ومريم العهد الجديد. فامرأة عمران، من العهد القديم، تتزامن مع زكريّا، من العهد الجديد! فمن هو زكريّا هذا؟

إنه كاهن من فرقة أبيا (لو 1: 5) - وهو أبو يوحنا المعمدان. وقد ذكرت صفاته وصفات امرأته بأبسط العبارات وأتمها وضوحًا، وكانا كلاهما ورعين بارين سالكين في جميع وصايا الرب وباذلين وسعهما ليحصلا على نعمة الروح القدس (لو 1: 6). أما مولد يوحنا فأعلن بطريقة عجيبة خارقة للعادة. فلم يصدق بل شك وطلب علامة غير اعتيادية دفعًا لما في نفسه من الريبة فكانت آيته أن فقد قوة النطق وبقي صامتًا إلى اليوم الثامن بعد ميلاد الصبي إذ دعاه يوحنا حسب قول الملاك له، وفي الحال انطلق لسانه وعاودته قوة النطق. فأخذ يشكر الله ويحمده مملوءًا من الروح القدس ومسبحًا الرب بنشيد أشبه بالتسابيح العبرانية القديمة (لو 1: 57-80).

وفرقة أبيا وهي الفرقة الثامنة من الفرق الأربع والعشرين التي قسم إليها داود الملك بني هارون الكهنة (1 أخ 24: 1، 10). وكان هو وامرأته أليصابات -من بنات هارون بارّين أمام الله سالكين في جميع وصايا الرب وأحكامه بلا لوم. ولم يكن لهما ولد إذ كانت أليصابات عاقرًا، وكانا كلاهما متقدمين في أيامهما (لو 1: 5-7).

وفي إحدى نوبات فرقته، أصابته القرعة أن يدخل إلى هيكل الرب ويبخر، فظهر له ملاك الرب واقفًا عن يمين مذبح البخور (لو 1: 8-11)، وبشره أن امرأته ستحبل وتلد له ابنًا يسميه يوحنا، «يكون عظيمًا أمام الرب.. ومن بطن أمه يمتلىء من الروح القدس.. لكي يهيء للرب شعبًا مستعدًا». ولما أبدي زكريا شكه في إمكان حدوث ذلك، أصابه بالخرس فكان صامتًا إلي يوم ختان يوحنا (لو 1: 13-22، 62-64).

سورة التحريم:

(12) وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ هنا أيضاً دمج واضح بين مريم ابنة عمران ومريم التي حبلت بالمسيح بنفخة من الروح القدس.

سورة مريم:

(26) فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا(27) فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا(28) يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا(29) فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا.

الآيتان 26 و 27، كما هو واضح، تتحدّثان عن مريم أم المسيح، لكن الآية 28 تتحدّث عن أخت هارون، مريم العهد القديم.

إن ملاحظاتنا هذه ليست بالجديدة على الإطلاق. بل إنها كانت متداولة حتى في

صدر الإسلام. ينقل المفسّر الأهم، القرطبي، النص التالي المتعلّق بالآية الإشكالية، يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا:

«وَقَالَ كَعْب الْأَحْبَار بِحَضْرَةِ عَائِشَة أُمّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: إِنَّ مَرْيَم لَيْسَتْ بِأُخْتِ هَارُون أَخِي مُوسَى» فَقَالَتْ لَهُ عَائِشَة: كَذَبْت. فَقَالَ لَهَا: يَا أُمّ الْمُؤْمِنِينَ إِنْ كَانَ رَسُول اللهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَهُ فَهُوَ أَصْدَق وَأَخْبَر، وَإِلَّا فَإِنِّي أَجِد بَيْنهمَا مِنْ الْمُدَّة سِتّمِائَةِ سَنَة. قَالَ: فَسَكَتَتْ. وَفِي صَحِيح مُسْلِم عَنْ الْمُغِيرَة بْن شُعْبَة قَالَ: لَمَّا قَدِمْت نَجْرَان سَأَلُونِي فَقَالَ إِنَّكُمْ تَقْرَءُونَ «يَا أُخْت هَارُون»، وَمُوسَى قَبْل عِيسَى بِكَذَا وَكَذَا... وَقَدْ جَاءَ فِي بَعْض طُرُقه فِي غَيْر الصَّحِيح أَنَّ النَّصَارَى قَالُوا لَهُ: إِنَّ صَاحِبك يَزْعُم أَنَّ مَرْيَم هِيَ أُخْت هَارُون وَبَيْنهمَا فِي الْمُدَّة سِتّمِائَةِ سَنَة؟! قَالَ الْمُغِيرَة: فَلَمْ أَدْرِ مَا أَقُول... فَقَدْ دَلَّ الْحَدِيث الصَّحِيح أَنَّهُ كَانَ بَيْن مُوسَى وَعِيسَى وَهَارُون زَمَان مَدِيد. الزَّمَخْشَرِيّ: كَانَ بَيْنهمَا وَبَيْنه أَلْف سَنَة أَوْ أَكْثَر فَلَا يُتَخَيَّل أَنَّ مَرْيَم كَانَتْ أُخْت مُوسَى وَهَارُون».

سورة طه:

(30) هَارُونَ أَخِي.

تأكيد على ما أوردناه سابقاً.

(70) فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى.

هارون وموسى هنا أخوان.

(88) فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ (89) أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا (90) وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي (91) قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى (92) قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ

ضَلُّوا (93) أَلَّا تَتَّبِعَنِي أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي (94) قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي (95) قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ.

معضلة جديدة:

الحديث في النص القرآني السابق يشير بوضوح إلى تزامن بين موسى والطائفة السامرية؛ وهذا غير مثبت على الإطلاق! فالسامريون جاءوا بعد زمن طويل من تأسيس الطائفة اليهودية، التي يفترض أن مؤسسها هو موسى. لذلك يبدو مرجحاً أن سبب الخلط هنا هو موضوع العجل الذي هو مشترك بين السامريين وعبادة إسرائيلية وقت غياب موسى.

شواهد من العهد القديم:

1 - أوّل ذكر للسامريين: سفر الملوك الثاني!

الآيات 27–41:- فأمر ملك آشور؛ قائلًا: ابعثوا إلى هناك واحدًا من الكهنة الذين سبيتموهم من هناك فيذهب ويسكن هناك ويعلمهم قضاء إله الأرض. فأتى واحد من الكهنة الذين سبوهم من السامرة وسكن في بيت إيل وعلمهم كيف يتقون الرب. فكانت كل امة تعمل آلهتها ووضعوها في بيوت المرتفعات التي عملها السامريون.

في تفسير النص، نقرأ:

هذا أوّل ذكر للسامريين وهم يذكرون كثيراً في العهد الجديد. وأصل دينهم كان خليطاً من عدة أديان. وكان السامريون ثلاثة أنواع:

1 – الساجدون للعجلين كما فرض يربعام، وهؤلاء قليلون.

2 – الإسرائيليون الذين أضافوا على العجلين بعض العبادات الوثنية.

3 - الوثنيون الذين أضافوا على عباداتهم للأصنام بعض ما أخذوه عن الإسرائليين.

واستمر حالهم هكذا حتى ايام الإسكندر حين تزوّج منسّى أخو يادوس، رئيس كهنة أورشليم، بنت سنبلط حاكم السامرة، وهذا ذهب إليهم بتصريح من الإسكندر، وبنى هيكل في جرزيم جذب إليه كثيراً من اليهود، وسعى لطرد الأوثان من وسط السامريم حتى يعبدوا الله فقط.

2 - سفر هوشع:

في الإصحاح الثامن من هذا السفر، نقرأ: 8 :5 قد زنخ عجلك يا سامرة حمي غضبي عليهم إلى متى لا يستطيعون النقاوة 8 :6 انه هو ايضا من اسرائيل صنعه الصانع و ليس هو الها ان عجل السامرة يصير كسرا.

سورة المؤمنون:

(45) ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ.

سورة الفرقان:

(35) وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا.

سورة الشعراء:

(13) وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ.

سورة القصص:

(34) وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ. (35) قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ.

هـذا كلّـه متطابـق مع آيـات من العهـد القديـم وتفاسـيره الحاخامية؛ ولا علاقـة له على الإطلاق بالعهد الجديد. وموسى هنا قطعاً هو أخو هارون.

سورة البقرة:

(87) وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (253) تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ.

نلاحظ هنا هـذا الربط الواضح بين موسى ويسوع المسيح: وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ... وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ... مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ [موسى]... وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ.

سورة آل عمران:

(35) إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (36) فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (37) فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (38) هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (39) فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ (40) قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

(41) قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ (42) وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (43) يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (44) ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ (45) إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ.

هنا نجد خلطاً واضحاً بين العهدين، القديم والجديد. ففي الآية 35 أم مريم هي امرأة عمران، والد موسى وهارون أيضاً. أما باقي الآيات من النص السابق فهو نسخة عربية عمّا ورد في الأناجيل الإزائية حول ولادة المسيح، بما في ذلك قصة ولادة يوحنا المعمدان [يحيى] من أبيه زكريا وأمه أليصابات، التي لا نجد اسمها في أي نص قرآني!

تزداد الصورة تشوشاً إذا ما دخلنا في التفاسير؛ يقول القرطبي مفسّراً الاية 35:

«أُذْكُرْ «إِذْ قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَان»؛ حَنَّة لَمَّا أَسَنَّتْ وَاشْتَاقَتْ لِلْوَلَدِ فَدَعَتْ اللَّهَ وَأَحَسَّتْ بِالْحَمْلِ؛...وَهَلَكَ عِمْرَان وَهِيَ حَامِل».

في النص السابق أخذ القرطبي من العهد القديم اسم والد مريم أخت موسى، عمران؛ ومن تفاسير العهد الجديد أخذ اسم أم مريم أم المسيح، حنّة. وهذا منتهى الخلط والتشويش.

سورة النساء:

(156) وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا (157) وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا (158) بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (159) وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ

يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا (171) يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا.

واضح هنا للغاية تبنّي النص القرآني للعقيدة الذوقانية؛ فما هي تلك العقيدة التي بادت اليوم؟

الذوقانية:

في المسيحية، مذهب منشق يزعم أن يسوع المسيح ظهر على شكل شبح، وأنه لم يمتلك جسداً حقيقياً أو طبيعياً، وأن صلبه لم يكن غير وهم. ظهر هذا المذهب في القرن الثاني للميلاد، واستمر لفترة غير معروفة، وربما أنه توهج من جديد في القرن الثاني عشر للميلاد. اشتقت الأيديولوجيا اسمها من دوكو اليونانية، بمعنى «يبدو أو يظهر». والذوقانية لها روابط قوية بالأفكار الغنوصية في الشرق الأوسط في ذلك الزمان، ومن ضمنها الفالنتيانية. وهي تفسّر أن المادّة تمثّل الشر، والروح تمثّل الخير. لذلك فإن جسد يسوع المادي لم يكن غير وهم يصعب على البشر مشاهدته. الشيء ذاته ينطبق على صلبه، فيسوع لم يكن مادة، فهو روح نقيّة ولا يمكن أن يموت مادياً. بالتالي، فقد تم إنكار قيامة يسوع وصعوده إلى السماء. إن مفهوم يسوع دون جسد طبيعي يبدو معروفاً جيداً في المراحل الأولى من يسوع-اليهودية، المذكورة في رسالتي يوحنا (1 يوحنا 4: 1-3؛ 2 يوحنا 7).

في أحد الأناجيل المنحولة، المسمى إنجيل بطرس، نجد المفاهيم الأساسية للمذهب الذوقاني.

أحد التنويعات على المذهب الذوقاني تؤكّد أن المسيح ولد دون مشاركة للمادة. تنويعة أخرى أقل صرامة للذوقانية تقول إن يسوع كان جسداً إثيرياً وسماوياً لكنه

يختلف عن التيار الرئيس في الذوقانية فيما إذا كان يشترك مع المسيح بما هو فعلي من أفعال ومعاناة.

الذوقانية هي واحدة من المذاهب المسيحية الانشقاقية الأولى. وقد تمت مهاجمتها بعنف من قبل السلطات المسيحية المسيحية البارزة، مثل الأسقف أغناطيوس الأنطاكي في القرن الثاني للميلاد. لقد رفضت المجامع المسيحية الأولى وكذلك التيار الرئيس في المسيحية الذوقانية، لكنها لم تمت إلا ببطء في الألف الأولى للميلاد. مع ذلك، فإن حركات شاذة مثل الكاثارية Cathartic كانت ستعيد إشعال شموع الذوقانية ومفاهيمها في أوربا القرن الثاني عشر.

سورة المائدة:

(17) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَللهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (46) وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ

(72) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (78) لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (110) إِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (111) وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا

مُسْلِمُونَ (112) إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (114) قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (115) قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ (116) وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (117) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

المصادر المسيحية قبل ابيفانيوس

تكفير المسيحيين:

معروف تماماً أن المسيحيين بلا استثناء، خاصة بعد مجمع نيقيا، يعتبرون يسوع المسيح إلهاً: «مولود غير مخلوق، مساو للآب [الله] في الجوهر، إله حق من إله حق»، كما يقول قانون الإيمان النيقاوي. لكن الواقع أن الانقسامات كانت الميزة الأبرز في التاريخ الكنسي حتى اليوم. وكان الانقسام الأهم في بدايات الكنيسة هو ذلك الذي شطر أتباع يسوع إلى مسيحيين ونصارى. وقد انقسم المسيحيون بدورهم إلى طوائف كثيرة؛ وكذلك النصارى.

لا بد أن نلاحظ هنا أن المسلمين لا يعترفون إلا بالطائفة الثانية، أي، النصارى. ومن كتابنا «النصارى» نستل النص التالي؛ الذي يتناول أهم الاتجاهات التي عرفتها الكنيسة في صدر المسيحية:

1) الاتجاه البولسي، الذي اعتبر أن رسالة المسيحية الأولى هي للأمم، الذين هم

ليس فقط غير معنيين بالكامل في إطاعة التوراة، بل يحظر عليهم فعلياً أيضاً أن يُختنوا أن يراعوا المصبوت.

2) التيار المعارض عقائدياً، الذي كان الناطق باسمه يعقوب، «أخو الرب» وزعيم كنيسة أورشليم. وهذه المجموعة كانت تطالب بأن يخضع كل المؤمنين من غير اليهود إلى اعتناق كامل لليهودية. لم يعارض يعقوب بولس على نحو صريح، لكنه يبدو أنه كان يعمل كبؤرة معارضة لتعاليمه (1).

3) اتجاه ثالث متوسط بين المتعارضين المتطرفين، كان يمثله بطرس. كان هذا يحاول أن يقوم بنوع من التسوية، لكنها غير متميزة بتماسك دقيق؛ إنما لم يعارض بولس على نحو مكشوف. وفي حين كان بولس يعمل بشكل رئيس في أراضي الغرباء باعتباره «رسول الأمم»، كان بطرس ينشط أساساً في بلاد اليهودية، «كرسول لليهود».

كان يعقوب يعلم، أنه في بلاد المسيحية الأصلية، تمت المحافظة على الشخصية «البدئية» الأصلية. باختصار، لقد ظلت مسيحية يهودية. أما يعقوب فكما يخبرنا هجسيبوس (الذي استشهد به أوسابيوس)، فقد كان متعبداً نظامياً في الهيكل، وعُرف بين اليهود باسم الرجل الصالح(2).

يبدو معقولاً أن نفترض أنّ معظم المسيحيين في القدس - وفي بلاد اليهودية بشكل عام - كانوا يهوداً. ويبدو بالفعل أنه حتى بعد دمار الهيكل، كانت كنيسة القدس مؤلفة أساساً من مسيحيين يهود. وهذا ما يؤكده آباء الكنيسة الذين يخبروننا أن أساقفة جماعة القدس المسيحية كانوا جميعاً من اليهود المختونين حتى زمن ثورة بار كوخبا. من ناحية أخرى، فقد أدى دمار القدس إلى زيادة عدد المسيحيين من الأغيار في أرض فلسطين.

على هذا الأساس يمكن الآن أن نقدّم تحليلاً مختصراً لطوائف المسيحيين اليهود:

1 - الإبيونيون آ

كانت هذه المجموعة تراعي كل وصايا التوراة، تمارس الختان وتحافظ على السبت والأعياد. كانوا يتبعون الشكل الفريسي لليهودية؛ وكانوا يقبلون بالتوراة [أسفار العهد القديم الخمسة الأولى]، أسفار الأنبياء والأسفار التاريخية باعتبارها كتابهم المقدّس. وحين كانوا يصلّون، كانوا يتوجهون نحو جبل الهيكل بحسب الطريقة اليهودية. فهم لم يكونوا فقط يعتبرون القدس «موضع إقامة الإله»، بل أيضاً ترقبوا إعادة بنائها، حيث ربطوا أنفسهم في هذا مع مجمل الشعب اليهودي. ولا حاجة بنا للقول، إن لغتهم كانت الآرامية اليهودية، وأسفارهم المقدسة كانت الكتاب المقدس العبراني التقليدي. لقد رفضوا بولس ورسائله، معتبرين إياه آثماً أبعد المسيحية عن اليهودية(3).

كان لديهم ميل نحو التنسّك. ولم يكونوا يشربون الخمر؛ لكننا لا نعرف ما إذا كانوا يمسكون عن تناول اللحم أيضاً. وكانوا يمارسون حتماً الوضوء الطقسي. فمن جهة، كان أحد سمات الالتزام الديني اليومي؛ ومن جهة أخرى، كان مطلوباً بعد المضاجعة الجنسية. لهذه الأنواع من التطهير الطقسي هدف مزدوج: الطهارة بالمعنى اليهودي (من النجاسة)، والطهارة بالمعنى المسيحي (من الإثم)(4).

لقد اعتبروا يسوع نبيّاً، ومسيحاً أيضاً؛ لكنهم لم يقبلوا بألوهيته ولا بولادته من عذراء وعلمّوا عوضاً عن ذلك بأنه ابن مريم ويوسف، وأنه كائن بشري. لكن لأنه كان إنساناً باراً بالكامل، إنسان أنجز كل تفاصيل وصايا التوراة، فقد وُجِد أنه يستحق أن يصبح المسيح – إنجاز كان مستحيلاً نظرياً على أي إنسان. أخيراً، فقد كان لديهم «إنجيلهم» الخاص بهم – نسخة «عبرية» من الإنجيل بحسب متى.

2 – الإبيونيون ب

يتحدث يوستينوس الشهيد (Dialogue XL) عن مدرستين فكريتين بين المسيحيين اليهود. الأولى تنأى بنفسها عن المسيحيين من الأمم. أما الثانية فتآخى معهم، ولا تطالبهم بأن يحافظوا على أسلوب الحياة اليهودي. وربما أن يوستينوس يشير هنا إلى طائفتي الإبيونيين اللتين فكّر بهما أوريجانس، حين ميّز بينهما على أساس القبول بالولادة

من عذراء أم لا(5) . وعلى أية حال، فقد كان هؤلاء طائفة من المسيحيين اليهود الذين شبكوا أيديهم بأيدي المسيحيين من الأمم، آخذين منهم، بدرجة ما على الأقل، لاهوتاً تجذّر في مفاهيم غير يهودية - أي «مسيّا - إله».

ويبدو لي أن هذه المجموعة هي التي يرد بشأنها ذلك الجزء الهام من الشهادة التي لدينا من أوسابيوس وهيبوليتوس، والقائلة إن الإبيونيين يراعون السبت اليهودي و «يوم الرب» (الأحد). فهذه الشهادة في اعتقادي لا يمكن أن تشير إلا إلى إبيونيي المجموعة الثانية.

3 - النصارى

كان هؤلاء يهوداً ملتزمين أيضاً، لكنهم قبلوا باللاهوت الخرستولوجي ككل. فقد آمنوا بأنّ يسوع هو ابن الله، المولود من العذراء والروح القدس. وقبلوا برسائل بولس. وهكذا، فقد كانوا لاهوتياً على علاقة قوية بالمسيحيين من الأمم(6) .

إمّا ما يميز هذه الطائفة على نحو خاص فهو كراهيتها للحاخامين اليهود - «الكتبة والفريسيين». وايرنيموس هو شاهدنا الرئيس في هذه المسألة. هذه العدائية، كما يبدو، تشير إلى اغتراب النصارى الكامل عن الشعب اليهودي، رغم تمسكهم بالمصبوت؛ لأنه بعد دمار الهيكل لم يبق من اليهود غير الفريسيين.

يرى بعض الباحثين أن النصارى هم الإبيونيون ب، لأن الطرفين يؤمنون بالولادة من عذراء. لكن أوريجانس يقول بصريح العبارة إن مجموعتين الإبيونيين على حد سواء رفضتا رسائل بولس، في حين نعرف أن النصارى قبلوا بها. وليس من السهل الاعتقاد بأن أوريجانس أخطأ في مسألة من هذا النوع. كذلك فمن الصعب أيضاً أن نجد الدليل القوي الذي يعزو للإبيونيين ب تلك العدائية للحاخامين اليهود والتي تكلّمنا عنها من قبل.

4 - الغنوص المسيحيين اليهود

تحت هذا العنوان يمكن أن نصنّف عدداً ضخماً من الطوائف المنشقة، من كل

الأنواع، في فلسطين والأقطار المجاورة خلال السنوات الأولى من الحقبة المسيحية. لكننا لسنا في موقع يؤهلنا لأن نصنّف الفروق بينها على نحو تفصيلي. مع ذلك فنحن نستطيع أن نشير إلى أربعة عناصر أساسية مشتركة بينها، وهي:

آ – الالتزام بشرائع التوراة وبالشعب اليهودي – على الأقل، وفق رأيهم هم.

ب – الاعتقاد بيسوع على أنه المسيح، أو أنه نبي (ربما أنهم كانوا أولئك الذين نسبوا له قوىً فوق بشرية، أو حتى إلهية).

ج – العناصر الغنوصية، المعبّر عنها أولاً، في المفهوم القائل إن المسيا كان التجسد لقوة روحية أساسية والتي أقامت أصلاً في آدم، ثم مرت إلى الآباء، أي ابراهيم وسلالته، وظهرت أخيراً في الحضور المادي ليسوع؛ ثانياً، في الميل لتمجيد العناصر الطبيعية التي تخيلت آنذاك: الماء، الهواء، التراب والنار؛ وثالثاً، في أحد أشكال الثنوية، التي تعتقد أنّ العالم يشكّل من مبدأين متعارضين، الخير والشر، المحكوم عليهما بالصراع الأبدي. ولا يمكن حلّ الصراع إلا على مستوى عال – في مملكة السموات.

د – رفض أحد أقسام الكتاب المقدس.

سورة التوبة:

(31) اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ.

سورة مريم:

(16) وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا (17) فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (18) قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (19) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (20) قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (21) قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ

وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا (22) فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا
(23) فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا
(24) فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (25) وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ
النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا (26) فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ
أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا (27) فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ
قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا (28) يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا
كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا (29) فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا (30) قَالَ
إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (34) ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ
يَمْتَرُونَ.

سورة المؤمنون:

(50) وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ.

سورة الأحزاب:

(7) وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا.

سورة الزخرف:

(57) وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ.

سورة الحديد:

(27) ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ.

سورة الصف:

(6) وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ (14) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ فَآمَنَتْ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتْ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَى عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ.

(1) لابد أن نلاحظ أن بولس ذاته لم يحض المسيحيين اليهود على التخلي عن التوراة، رغم فظاظة نقده لخصومه المتهودين (ورغم لاهوته الذي يعلم أن التوراة صارت عدمية وفارغة مع ظهور المخلص؛ وأن التوراة تقود إلى الإثم؛ وأنه محظور على الأمم العيش بحسبها). فهو يقول إنه على المسيحيين اليهود - أو يمكنهم - أن يتبعوا التوراة. وقد تكون العبارة الأخيرة، بالطبع، قضية تكتيك، فهي ليست متناسقة مع قناعاته الأساسية. والمسألة ككل تحتاج إلى دراسات أخرى.

(2) Eusebius, Hist. Eccl. II. 33.

(3) لقد أذاعوا أخباراً تقول إنه لم يكن يهودياً بالولادة، بل تحول إلى اليهودية لأنه أراد الزواج من ابنة الكاهن الأعظم. وحين لم ينجح في هذا الشيء، قرر أن يثأر من اليهودية.

(4) بحسب ابيفانيوس، كان الإبيونيون أكثر صرامة في بعض المسائل من اليهود. فقد اعتبروا أن التماس الجسدي مع الأمم منجساً، وهو يحتاج إلى الوضوء. وبهذا كانوا يتفقون مع العرف السامري. كذلك فقد كانوا يسمون أماكن لقاءهم «كُنُسَاً» وليس كنائس.

(5) Contra Celsum VIII: 61.

(6) لقد كان لهؤلاء أنجيلهم الخاص أيضاً بالعبرية - أي، بالآرامية. ويختلف الباحثون في مسألة ما إذا كان هذا أصلياً، أو ترجمة عن اليونانية.

الفصل الثامن

حاخام في بلاط الخليفة

من المتعارف عليه في علم البحثية التاريخية، أن أي موضوع يكون أكثر موثوقية تاريخياً حين تتقاطع فيه الأدلة الداخلية مع تلك الخارجية. في كتابنا، «الهاجريون»، على سبيل المثال، ثمة دليل أقوى على دور الوثائق الخارجية في التوثيق للحدث الإسلامي.

ومن «الهاجريون» المترجم والمنقح بإشراف المؤلفة الأصلية، كانت الانطلاقة إلى عملنا، «نصّان يهوديان حول بدايات الإسلام»، الذي يطبع اليوم من جديد بتعديل جذري في كندا، والذي قدمنا فيه نصوصاً يهودية كتبت في بداية الحكم الإسلامي، تناول فيها أصحابها موقف بعض اليهود من الخلافة الإسلامية. في الطبعات اللبنانية قدّمنا نصين فقط، هما صلاة الحاخام شمعون بار يوحاي وقصيدة في ذلك اليوم. في الطبعة الكندية سنقدّم نصّاً ثالثاً: أسرار الحاخام شمعون بار يوحاي. ونحن نأمل الحصول على نسخة من نص «الملوك الأربعة» من أجل تقديمها باللغة العربية.

البحث التاريخي العربي – الإسلامي افتقد على الدوام الوثائق الخارجية لأسباب متعددة. لكن الوثائق الخارجية هامة هنا، فمن جهة، تعتبر بأنها توثق لحدث أو شخص

من التاريخ العربي-الإسلامي من خارج المصادر العربية-الإسلامية، وهو ما يدعم أكثر وجود الشخص أو الحدث تاريخياً، ومن جهة أخرى، تنقل لنا الوثائق الخارجية، خاصة إن جاءت من طرف غير المسلمين من سكان المنطقة، وجهة نظر الجماعات التي هزمت أو أخضعت من قبل الطرف الغازي، وهو هنا الإسلامي.

اليهود في منطقة سوريا الكبرى من أكثر الشعوب توثيقاً لحوادثهم اليومية والعامة. لذلك فإن الوثائق اليهودية، خاصة تلك المتعلقة بتاريخ المنطقة بعد أن وفد إليها العرب المسلمون، تحتل أهمية غير مسبوقة إن أردنا تكوين صورة أكثر شمولية حول الوضع الفعلي في ذلك الزمان البعيد. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن عملنا الذي سيصدر قريباً عن ابن ميمون يسير في هذا الاتجاه.

بستاناي بن حنانيا واحد من أهم الشخصيات اليهودية في ظل الخلافة الراشدة والأموية. ما كتب حول الرجل في المصادر اليهودية كثير، لكن عقبات كثيرة تنشأ، كما هي العادة في المراجع التاريخية القديمة، من الفصل بين التاريخي والأسطوري. يظل الواقع أن قصة بستاناي هي أسطرة تاريخ لا تاريخ أسطورة.

«تاريخ اليهود» كتاب قديم للباحث الألماني هاينريش غريتس، والذي نشر في عشرينيات القرن الماضي. أهمية الكتاب تكمن في تناوله لفترة من تاريخ المنطقة من وجهة نظر الوثائق اليهودية. وفي بحثنا المختصر هذا، أخذنا من «تاريخ اليهود» الفقرات المتعلقة ببستاناي وعلاقته بالخلفاء في زمنه.

يقول غريتس: «ساعد اليهود والسامريون العربَ في الاستيلاء على الأرض [في سوريا الكبرى]؛ من أجل التحرر من نير الحكم البيزنطي الثقيل. فقد وضع أحد اليهود في أيدي المسلمين بلدة قيصرية المحصنة بقوة، وكانت العاصمة السياسية للمملكة، والتي قيل إنها كانت تحتوي 700 ألف مقاتل، من ضمنهم 20 ألف يهودي. فقد قادهم هذا اليهودي إلى نفق أوصل المحاصرين إلى قلب المدينة. ويقال إن عمر طرد اليهود والمسيحيين من طبريا، فتوقف بالتالي العمل الأدبي [اليهودي] في مدرسة

تلك المنطقة؛ لكنهم لم يلبثوا أن عادوا.

لقد أحرز اليهود في إقليم بابل (دعاه العرب العراق) عبر انتصار المحمديين، مكانة متميزة؛ وخلال حملات الأخيرين على آخر ملوك ملوك فارس، قدّم لهم اليهود والنساطرة، الذين اضطهدوا في ظل حكم الأمراء الساسانيين، الكثير من العون. لقد شكّل اليهود والمسيحيون الكلدان الكتلة البشرية قرب الفرات ودجلة. وعونهم شكّل فرصة رائعة، حيث نجد أن خليفة متعصباً كعمر يقدّم لهم العطايا ويضفي عليهم أفضل المزايا. ودون أدنى شك، فنتيجة لهذه الخدمات التي أسدوها لهم، أقر القادة المحمديون ببستاناي، المنحدر من رئيس جالوت من بيت داود، رئيساً لليهود.

شغل بستاناي وظائف مدنية وتشريعية؛ وقد شكّل اليهود في بابل جماعة منفصلة في ظله. كما حصل بستاناي أيضاً على إذن استثنائي بلبس خاتم يمكنه أن يختم به معاملاته. وبهذه الوسيلة كان قادراً على منح قراراته ووثائقه الصفة الرسمية. هذا الخاتم، اعتماداً على بعض المراجع التاريخية غير المعروفة، كان يحمل رسم ذبابة. ولا بد أن بستاناي كان بطريقة أو بأخرى شخصية هامة، إذ كثرت الأساطير حوله، حتى صارت ولادته تظهر وكأنها حدث عجائبي. لكن الجماعة اليهودية البابلية التي حظيت بشيء من الأهمية عبر بستاناي، لم تنل قوتها الحقيقية إلا في ظل علي، الخليفة الرابع.

انقسم الإسلام إلى فسطاطين: الأول وقف بجانب علي، الذي كانت قاعدته الكوفة التي كانت قد بنيت للتو؛ والثاني مع معاوية، أحد أقارب الخليفة الذي اغتيل، عثمان بن عفّان.

وقف اليهود البابليون والمسيحيون النساطرة إلى جانب علي وقدّموا له يد العون. بل يقال إن علياً لما أخذ بلدة فيروز شابور أو الأنبار، تجمع نحو من 90 ألف يهودي بقيادة مار إسحاق، رئيس إحدى الكليات الدينية، لأداء الولاء للخليفة، الذي تميّز دعم أتباعه له بنوع من اللامبالاة، وذلك عام 658.

قيّم على غير السعيد هذا التأييد على نحو رفيع، ولا شك بأنه أضفى على رئيس اليهود كثيراً من المزايا. ومن المرجح تماماً هنا أنه كرّم على نحو خاص في ذلك الوقت رئيس مدرسة سورا، حيث حظي باللقب غاؤون. فثمة ميزات خاصة بالغاؤونية، والتي لم تجرؤ حتى رئاسة الجالوت على تجاوزها. وهكذا فإن علاقة خاصة، قادت إلى تنامي نزاعات لاحقة بين الموقعين المتنافسين - رئاسة الجالوت والغاؤونية. لقد اعترف الخليفة، عبر بستاناي ومار إسحاق، بالمركزين اليهوديين؛ وهنا بدأت مرحلة جديدة من التاريخ اليهودي - حقبة الغاؤونات.

ترك بستاناي خلفه أولاداً كثر من زوجات عديدات، واللواتي كانت إحداهن ابنة أحد ملوك فارس. وربما أن ابن الأخيرة كان المفضل عند أبيه، بسبب الدم الملكي الذي كان يسري في عروقه، وربما أيضاً أن الأب قرر أن يكون هذا الابن خليفته. لكن اخوته من الزوجات اليهوديات كانوا يغارون منه؛ فعاملوه كعبد، أي أنه ذلك المولود من أسيرة غير يهودية، فالشرع التلمودي كان ينظر إليه كعبد طالما لم يقدّم دليلاً على انعتاقه رسمياً هو أو أمه. وهذا ما لم يستطع عمله. وهكذا قرر الأخوة بيع أخيهم المفضّل كعبد. وحظي هذا الإجراء بدعم من قبل العديد من أعضاء كلية بومباديتا، من جهة بسبب القواعد الدينية، ومن جهة أخرى بسبب الرغبة في إسداء خدمة صادقة لأبناء بستاناي الشرعيين. بالمقابل، فإن سلطات أخرى أكدت على أن بستاناي، الذي كان رجلاً تقياً، لم يكن ليتزوج ابنة الملك دون أن يعتقها شرعياً، ومن ثم يهوّدها. وكي يحمى ابنها من الذل، أسرع أحد القضاة الكبار، المدعو حنيناي، بإصدار وثيقة تشهد على انعتاقها؛ فأحبطت بالتالي خطة أخوته الشريرة؛ لكن وصمة اللاشرعية ظلت ملتصقة بالابن، فلم يعترف قط أن أبناءه كانوا بمستوى الآخرين المنحدرين من أبناء الزوجات اليهوديات».

قبل الدخول التفصيلي في تاريخ بستاناي وعلاقاته، لا بدّ من وقفة تعريفية مع

مصطلحين يهوديين هامين، غاؤون ورئيس جالوت، والفرق بينهما؛ لأنه ثمة خلط بين المفهومين حتى في الأوساط اليهودية ذاتها:

غاؤون:

كانت تشير التسمية أصلاً في العبرية القديمة إلى الغرور والعظمة (عاموس 8:6). ثم صارت معروفة كرمز للفخار عموماً: سلباً أم إيجاباً. في بحثنا هنا، المقصود بغاؤون هو ذلك الاستعمال المتعارف عليه في بابل العصور الوسطى. اللقب غاؤون هو اختصار لتعبير «فخر يعقوب יעקב גאון»، الذي أطلق على رؤساء أكاديميتي بابل اليهوديتين في سورا وبومباديتا، مع أنه لم يستبدل اللقب «روش يشيباه «[رئيس الكلية] (بالآرامية: «ريش متيبتا»)، الذي كان مخصصاً لمنصب رئيس الأكاديمية، وبقي حتى النهاية الاسم الرسمي لهذا المنصب. ليس لدينا معلومات حول زمن ظهور اللقب «غاؤون».

رئيس جالوت :

بالعبرية روش غالوت ראש גלות، بالآرامية رايش غالوتا ריש גלותא (رئيس يهود السبي). يشير هذا المصطلح إلى قادة جماعة الشتات اليهودي في بابل في أعقاب نفي الملك يكنيا وبلاطه إلى السبي البابلي بعد سقوط القدس الأول عام 597 ق.م. وتعززت تلك الجماعة بعد حوادث النفي اللاحقة التي أعقبت دمار مملكة يهوذا عام 587 ق.م. كان الشعب في السبي يدعى غولاه (إرميا 28:6، 1:29)؛ أو غالوت (السابق 22:29). راجع حولين التلمودية 92آ.

كان لرئيس الغولاه أو أمير المنفيين مركز شرفي تعترف به الدولة، بصلاحيات محددة معينة، وكان وراثياً في العائلة التي تنحدر من بيت داود الملكي. ولا يعرف أصل هذه الكرامة. أولى الوثائق التاريخية التي تشير إليه ترجع إلى ذلك التاريخ وقت كانت بابل جزءاً من الإمبراطورية البارثية، وكان ثمة حفاظ عليه دون انقطاع خلال حكم

الساسانيين، وكذلك لعدة قرون تحت حكم العرب.

بستناي بن حنينا (مات 670):

تختلط كثيراً الأسطورة بالحقيقة في بيوغرافيا بستاناي. ونحن هنا، في هذا البحث، نقدّم كتلاً صغيرة من مواد خام للباحثين التاريخيين، من أجل مزيد من التوثيق.

يقول أحد المراجع: «ولد بستاني بن حنينا بين عامي 570 و 650؟؛ وكان ابن حنيناي وزوجة حنيناي. تزوج بستناي أول مرة. ثم تزوج بستناي للمرة الثانية الأميرة إزدونداد، ابنة الملك يزدجرد الثالث (الفارسي). مات بستاني عام 670. كان لقبه رئيس جالوت بابل»؛ وفي نص آخر: «كان ابن حانيناي رئيس جالوت بابل. كان قائداً يهودياً قوياً. ابنه حانيناي بار عدول كان رئيس جالوت بابل. ابنه شاهريجار كان أيضاً رئيس جالوت بابل. أمه ن. ن. من سورا»؛ وفي نص ثالث: «تزوج (1). تزوج (2) إزدونداد ابنة يزدجرد الثالث. وهو رئيس جالوت بابل. أبناؤه: حنيناي بار عدول (مجهول التاريخ). أولاده من إزدونداد: حسداي شاهريجار (مجهول التاريخ)».

بالمقابل، تخبرنا مراجع عربية كثيرة أن «أبناء الخلفاء الراشدين الثلاثه...ابن ابي بكر الصديق، وابن علي بن أبي طالب ،وابن عمر بن الخطاب تزوجوا من بنات يزدجرد ملك الفرس الثلاث فذكر أن شهربانو بنت ملك الفرس يزدجرد تزوجت الحسين بن علي رضي الله عنه و أنجبت ابنه علي» المعروف بالسجاد.

فقد ذكر الزمخشري في ربيع الأبرار وغيره من المؤرخين، أن الصحابة لما جاؤوا بسبي فارس في خلافة الخليفة الثاني، كان فيهم ثلاث بنات ليزدجرد؛ فباعوا السبايا وأمر الخليفة ببيع بنات يزدجرد، فقال الإمام علي: إن بنات الملوك لا يعاملن معاملة غيرهن! فقال الخليفة: كيف الطريق إلى العمل معهن؟ فقال: يقومن ومهما بلغ ثمنهن قام به من يختارهن! فقومن فأخذهن علي فدفع واحدة لعبد الله بن عمر وأخرى لولده الحسين وأخرى لمحمد بن أبي بكر، فأولد عبد الله بن عمر ولده سالما، وأولد الحسين

زين العابدين وأولاد محمد ولده القاسم فهؤلاء أولاد خالة وأمهاتهم بنات يزدجرد. (فجر الإسلام 91). «وزوجة الحسين رضي الله عنه وارضاه اسمها شهربانو بنت يزدجرد». واسمه يزدجرد بن شهريار بن برويز بن أنوشروان، وهو آخر ملوك الدولة الساسانية. ويزدجرد الثالث هو ملك الفرس الذي كانت نهاية دولة الفرس الساسانية في عهده على أيدي العرب المسلمين سنة 636 م بعد انتصار المسلمين في معركة القادسية بقيادة سعد بن أبي وقاص على جيش الفرس الذي كان يقوده رستم. وكانت له ثلاث بنات.

بعودة إلى المراجع اليهودية، نقرأ عن بستاناي بتفاصيل أكثر، قول أحد المراجع: «بوستاناي (بالعبرية: בוסתנאי)، كان أول رئيس جالوت تحت الحكم العربي. وقد عرف أزهى أيامه في منتصف القرن السابع. اسمه مأخوذ بلكنة آرامية عن الكلمة الفارسية» بوستان Bostan «أو بووستان Bustan» (من أجل معناه؛ أنظر: Ferdinand Justi، Iranisches Namenbuch، p. 74). وهو رئيس الجالوت الوحيد الذي لا نعرف عنه غير اسمه. مع ذلك، فأساطير كثيرة تحاك حوله».

ثمة رأي آخر يدخل قليلاً في تفاصيل بستاناي، ويخالف بعض ما ذكر سابقاً: «بستاناي كان ابن رئيس الجالوت حنانيا. من ناحيته، يعتبر الغاؤون هاي بن شريرا (939 – 28 آذار 1038) האי גאון בר שרירא، المعروف بهاي غاؤون האיי גאון، أن بستاناي وحنانيا كانا شخصاً واحداً (שערי צדק סימן י"ז)»، يقول: «מספר שמלך ישמעאל (הכליף) שנקרא עמר בן נסאב נתן ל"בוסתנאי דהוא חנינא" את בת כוסראי מלך פרס לאשה، ושמה דארא (מעשה בית דוד המובא בסדר הדורות): يروى أن الملك الإسماعيلي (الخليفة) الذي يدعى عمر بن نساب أعطى «لبستاناي الذي هو حنينا «ابنة كسرى ملك فارس كإمرأة، واسمها دارا» (מעשה בית דוד המובא בסדר הדורות).

ويعلّق المرجع العبري على كلام هاي، فيقول: «ביחוסי ראשי הגולה לבני

מקרא נאמר בוסתנאי בן חנינא. המלך הפרסי כוסראי השני מת בשנת ٦٢٨ והכליף עמר מת בשנת 644. לדעת הראב»ד בספר הקבלה، הוא המלך איזדגרד האחרון، מת בשנת 652 והכליף הוא עלי (656-661): المرجع الرئيس لأسطورة السبي المتعلقة ببستاناي بن حنانيا يعلّق على ما سبق. يقول إن الملك الفارسي كسرى الثاني مات عام 628، والخليفة عمر مات عام 644. يعرّف هارافيد (רבי אברהם בן דוד מפּוֹשְקִיֶרָה (ראב»ד، -1120~ 1197)) في سفر القبالاه، أنه الملك إيزدوجرد איזדגרד الأخير، الذي مات عام 652، وأن الخليفة هو علي (656 – 661).

الأمر هام إذا ما عرفنا أن الرجل كان لاهوتياً يهودياً بارزاً، إضافة إلى كونه باحثاً وحاخاماً والذي عمل كغاؤون في الأكاديمية التلمودية في بومباديتا (قرب الفلوجة) مع بداية القرن 11. يخبرنا الغاؤون هاي أيضاً أن عمر بن الخطاب، الخليفة الإسلامي الثاني (مات 644)، أعطى بستاناي ابنة الملك الفارسي أحشورش الثاني (مات عام 628). أنظر: Rapoport، in «Bikkure ha-›Ittim،» x.83; B. Goldberg، in «Ha-Maggid،» xiii.363.).

لكن المؤرخ والفيلسوف اليهودي الإسباني إبراهيم بن داود אברהם אבן דאוד، يقول في عمله «سفر القباله» (راجع: Adolphe Neubauer›s Medieval Jewish Chronicles، i.64)، إنها كانت ابنة آخر ملوك الساسانيين، يزدجرد (624 – 651 – 652؛ أنظر: Nöldeke، «Tabari،» pp. 397 et seq.) لكن في الحالة الأخيرة نجد أن الخليفة كان عليّاً (656 – 661)، لا عمر، الذي بجّل رئيس الجالوت بفعل كهذا «Ma›aseh Bet David».

غاؤون إسحاق (مار راب إسحاق غاؤون מר רב יצחק גאון أو مار اسحق מר יצחק (من فيروز شابور מן פרוז שבור) أو فقط راب اسحق רב יצחק، كان غاؤوناً في الأكاديمية اليشيفاه في فيروز شابور في بابل، خلال الفترة الإنتقالية بين الحكماء اليهود السافورا والغيئونيم. وكانت الأكاديمية في فيروز لأجيال عديدة ثالث يشيفا

أكاديمية في بابل، بالموازاة مع أكاديميتي يشيفاه بومباديتا وسورا. كان مار إسحق آخر عميد لتلك الأكاديمية اليشيفا. وخلال ذلك الزمن غزا المسلمون بابل، حيث توجه مار إسحق، مع 90 ألف يهودي، للقاء علي بن أبي طالب، بكل مودة. إسحق هذا كان معاصراً لبستاناي;Sherira II›s «Letter،» ed. Neubauer، ib. p. 35؛ Abraham ibn Daud، ib. p. 62؛ من الممكن جداً هنا، بالتالي، أن علياً كرّم رئيس الجالوت بشكل أو بآخر باعتباره الممثل الرسمي لليهود. إن منصب رئيس الجالوت، بكل ما له من واجبات وميزات، كما ظهر عبر قرون من الحكم العربي، يمكن اعتباره بدأ مع بستاناي.

الخلاف بين ورثته:

علاقة بستاناي بالأميرة الفارسية (تدعى «دارا» في معاصه بيت دافيد، أو «أزداد-فار» (نولدكه: إزدونداد)؛ [في «تاريخ اليهود» لغريتس: الأميرة هي ابنة كسرى؛ وقد أخذت أسيرة مع أخواتها عام 642؛ وهي تتحدر بالتالي من داريوش، مؤسس السلالة الفارسية]. بحسب إحدى قطع العنيزا، كان للقصة تتمة غير سارة. فرئيس الجالوت عاش معها بلا زواج، وبحسب الشرع الرباني كان عليها أن تتحصل أولاً على «رسالة إعتاق»، وكونها أسيرة حرب، فقد أضحت من الرقيق العربي، وعلى هذا النحو كان إهداؤها لبستاناي. بعد موت بستاناي، أصر أبناؤه من غير الأميرة على أن الأميرة، وكذلك ابنها، يجب أن يبقيا رقيقين؛ وبالتالي، فهما ملك لهم. انقسمت آراء القضاة في المسألة، لكنهم قرروا أخيراً أن الأبناء الشرعيين لرئيس الجالوت يجب أن يعطوا رسالتي انعتاق للأميرة وابنها من أجل أن تكونا دليلاً على التحرر. وقد اعتمد قرار القضاة على أن بستاناي عاش على الأرجح زواجاً شرعياً مع هذه المرأة، ورغم افتقاد الأدلة، يفترض أنها أعتقت أولاً ثم تزوجها.

مع ذلك، فإن المنحدرين من الأميرة لم يعتبروا شرعيين حتى مرور 300 سنة (هاي غاؤون، 1، ج). مما لا شك فيه أن العبارة الموجودة في عينة الغنيزا أمليت من قبل أعداء

رئيس الجالوت؛ بالمقابل فإن عبارة أبراهام بن دافيد حكمت لصالح رئيس الجالوت.

الأساطير:

الاسم «بستاناي» أدى إلى ظهور الأسطورة التالية: «الملك الفارسي الأخير (هورموزد: الحقيقة أنه هنا اسم الإله الزرادشتي، أهورا مازدا)، الذي كان معادياً لليهود، قرر القضاء على بيت داوود الملوكي، فلم يبق أحد من ذلك البيت غير امرأة شابة قتل زوجها بعد زواجهما مباشرة، والتي كانت على وشك أن تلد طفلاً. ثم حلم الملك أنه كان في بستان، حيث قام بقلع الأشجار وكسر الأغصان، وبينما كان يرفع فأسه على جذر صغير، أخذ منه عجوز الفأس وهوى به عليه حتى كاد أن يقتله؛ وهو يقول: «ألم ترض بتدمير أشجار حديقتي الجميلة، حتى تحاول الآن قتل آخر جذر أيضاً؟ أنت تستحق حقاً أن تمحى ذكراك من الأرض». عندها وعد الملك أن يحمي بحرص النبتة الأخيرة في الحديقة. لم يكن أحد قادراً على تفسير الحلم خلا يهودي حكيم عجوز، والذي قال: «الحديقة تمثّل نسب داوود، الذين قضيت عليهم جميعاً خلا امرأة مع طفلها الذي لم يلد. العجوز الذي رأيته كان داوود، الذي وعدته أنك ستعتني به بحيث يتجدد بيته عبر هذا الولد». الحكيم اليهودي، الذي كان والد المرأة الشابة، أحضر ابنته للملك، حيث خصصت لها غرف ذات ألق أميري، وحيث ولدت ابنها، الذي أسمي «بستاناي»، من البستان الذي رآه الملك في الحلم. من جهته، شكك في صدقية هذه الرواية الحاخام شريرا غاؤون الذي زعم أنه ينتسب إلى فرع من سلالة داود ما قبل بستاناي.

بالمقابل، الحاخام شريرا بن حنانيا غاؤون **רב שרירא גאון בר חנינא** أو الحاخام شريرا غاؤون **רב שרירא גאו**، كان غاؤون (رئيس) أكاديمية بومباديتا. وكان واحداً من ألمع الغاؤنيم في زمنه، وهو والد هاي غاؤون، الذي خلفه كغاؤون. ولد شريرا عام 906 ومات عام 1006.

هنا لا بد أن نلاحظ هذا التناقض غير الودي بين منصب الغاؤون ومنصب رئيس الجالوت. ونحن لا نمتلك ما يكفي من الوسائل البحثية التي تمكننا من اعتماد رواية أو نقيضها. فالعامل الذاتي-الموضوعي يبرز جلياً في المسألة. كذلك فالاختلاف أوضح في روايات اسم الأميرة ووالدها. ربما تساعدنا الروايات الداخلية العربية. لكن الأكيد، باعتماد منهجية موازاة النصوص، أنه لا عمر بن الخطاب ولا علي بن أبي طالب تزوجا من ابنة ملك الفرس المهزوم. والنصوص الإسلامية تؤكد لنا زواج أبناء الخلفاء الثلاثة، أبي بكر وعمر وعلي، من أميرات فارسيات شقيقات. وربما أن المراجع اليهودية لم تفرّق بين الخليفة وابنه؛ وربما أيضاً أنها جعلت أحد الخليفتين عديلاً لرئيس الجالوت، كنوع من الفخار الزمني. لكن الحقيقة الأوضح، رغم زواج محمد بن أبي بكر من إحدى الأميرات، أن أبا بكر لم يقحم في تاريخ بستاناي لا من قريب ولا من بعيد. هذا يؤكّد على الأقل الرواية العربية من أن دخول العرب-المسلمين العراق حصل بعد خلافة أبي بكر، التي فشلنا حتى في «الهاجريون» في الحصول على دليل تاريخي يؤكّد موثوقيتها.

بستاناي في بلاط الملك:

رسم الدبور في شعار النبالة التابع لرئيس الجالوت كان هدفاً لأسطورة أخرى. فقد ابتهج الملك بالطفل الذكي، وبينما كان يمضي معه أحد الأيام، رأى، وهو يقف أمامه، دبوراً يقرصه في صدغه. سال الدم على وجه الطفل، لكن الطفل لم يأت بحركة لطرد الحشرة. الملك، وقد أبدى دهشته من هذا، أخبره الشباب عندما استفهم منهم أنه في بيت داوود، الذي انحدر منه الصبي، يتم تعليم الأولاد، كونهم أضاعوا عرشهم، أن لا يضحكوا أو يرفعوا أيديهم أمام الملك، بل أن يقفوا باحترام بلا حركة (رسالة السنهدرين في التلمود 93 ب). الملك، وقد هزه الأمر، أمطر أفضاله عليه، فمنحه سلطة تعيين قضاة اليهود ورؤساء الأكاديميات الثلاث، نهارديا وسورا وبومباديتا. وتخليداً لذكرى بستاناي هذا تم إدخال رسم دبور في شعار النبالة لرئيس الجالوت.

تقول كسرة الغنيزاه إن قصة الدبور حدثت بحضور الخليفة عمر، الذي تنازع أمامه بستاناي وقد كان شاباً في السادسة عشرة مع أحد الشيوخ، الذي احتل بدوره منصبه ضمن الأقلية كرئيس جالوت، ومن ثم رفض التخلي عنه. كان بستاناي رئيس الجالوت حين سقطت فارس في أيدي العرب، وحين جاء علي إلى بابل ذهب بستاناي للقائه مع حاشية رائعة، فانسر به الخليفة حتى أنه طلب البركة من بستاناي. وحين علم الخليفة أن بستاناي غير متزوج، أعطاه دارا، ابنة ملك فارس، زوجة له؛ وقد سمح لرئيس الجالوت أن يهودها كي يتزوج منها بشكل شرعي. أعطته دارا العديد من الأولاد، لكن شرعيتهم تمت مهاجمتها من قبل أبناء رئيس الجالوت الآخرين بعد وفاة والدهم (معاصر بستاناي، طبع مرات عديدة تحت عناوين مختلفة). هذه الأسطورة كانت معروفة جيداً فقط في القرن السادس عشر، والسيدير عولام زوطا סדר עולם זוטא، وهو تاريخ مؤلف في بداية القرن السادس عشر، استفاد من الأساطير حول الدبور.

قصّة الدبور، أو الذبابة وفق نص آخر، لا أساس لها من الصحة على الأرجح. وأكثر ابتعاداً عن الموثوقية أسطورة أن عمر بن الخطاب كان الملك الذي حدثت أمامه الواقعة. إن موازاة التواريخ، بما في ذلك كل التواريخ المفترضة لولادة بستاناي، مع التواريخ المفترضة لدخول العرب المسلمين بابل، تعني أن أسطورة الدبور وبستاناي هي تجميل غير واقعي لقصة بستاناي من قبل أتباعه، بهدف إضفاء المزيد من الخوارق على سيرته.

أسطورتان:

تاريخ بستاناي موجود بشكل رئيس في حكايتين: يقول السفر الأول، دروب العالم ארחות עולם: قرر أحد ملوك فارس القضاء على بذرة بيت داوود وسلالته، وأبرام. واحد فقط من رجال بيت داود ظل على قيد الحياة وكان عنده امرأة حامل. حلم الملك أنه في بستان بيته، وأنه يقضي على كل أشجار حديقته، ويسأل عن جذر جديد ويجده. وعندما كان يرفع فأسه المدمّر، كان عجوز يعبر قربه، فأمسك بفأسه وضربه

ויתקעהו على جبهته. سال الدم على الملك، فارتجى الرجل العجوز وسأله וישאלהו لماذا يريد قتله.

وأجابه الرجل العجوز: لا شيء يأتي من تدمير الحدائق، وعلى هذا الجذر لا يعيش الخس، وهو ما قلته كي أعزي نفسي، لأنه سيزهر ويثمر ويعطي أغصاناً، وآمل أن تملأ الجنائن كما السابق، تافه هذا المجرم الجائر؟

وأجاب الملك: لم أكن أعرف هذا، والآن يا عزيزي أذكرك من فضلك، وهذا الجذر يسقى אשקה ويفتقد ואפקדנו على الدوام، حتى تصبح الأغصان חוטרים [في النص العبري، ثمة خطأ حيث وردت חטרים (؟؟) عوض חוטרים]، وتغرس نبتات في كل أسرة حديقتك لتعود كما كانت. وأفاق الملك من نومه وقلق روحه، فاستدعى حكماءه وأخبرهم بحلمه فلم يفسّروه.

وواحد من خدمه أجاب وقال: سيدي الملك! ألا تعرف أن الحكماء اليهود المعروفين بأنهم الحكماء الكبار وأنهم يعرفون تفسير الأحلام، أنك قتلتهم جميعاً تقريباً، وما زال بعضهم في السجن، آمر بإخراجهم ليقفوا أمامك، فربما أن يجد أحدهم معنى لكل شيء.

ووقف عجوز أمام الملك مكبل اليدين وراح يحل رموز الحلم، قائلاً: البستان الذي رأيته هو عشيرة بيت داوود؛ والشجر الذي يسعى للبقاء هو أولاد بيت داود. لكن ما يزال هنالك أحد من جذر داوود، ألا وهو المرأة الحامل. وربما ان العجوز الذي وبخك هو داوود، ملك إسرائيل. والذي ترجاه ووعد بسقي الجذر الذي بقي، هذا الذي سيحيي العهد من ذلك اليوم وما بعد من أجل الحفاظ على المرأة والطفل الذي ستلد.

وأجاب الملك: مع أني أعرف الحقيقة التي فككت رموزها، اذهب الآن وفتش عن مكان تلك المرأة، واسد لها بكل معروف واجعل عيني عليها واترك بذرتها.

لم يستطع العجوز أن يمنع صوته من الصراخ ليقول إن المرأة هي ابنتي، والتي تحمل

شخصاً من نسل داوود، والتي يوم عرسها صدر قرار بالقضاء على كل بيت داوود، وابنتي تقيم وحدها في عيشها. تكلم الملك وأمر بتحرير كل المأسورين. جاء العجوز بابنته إلى الملك، حيث أنجبت طفلاً وأسمته بستاناي، من اسم البستان بلغة فارس.

وكبر بستاناي وتعلم التوراة والمشناه والتلمود والهالاخا والأمور الحكيمة ذات الصلة، وأطبقت شهرته الآفاق. وأتى الملك لرؤيته. وحين صار أمامه وجد النعمة في عينيه، ووقف أمامه طيلة النهار حتى المساء، دون أن يهز رأسه أو يحرك ساقه، ثم جاءت ذبابة وحطت على جبينه ولسعته، وسال دمه أمام الملك. وقال له الملك: لماذا لم تطرد الذبابة من على جبهتك؟

وأجاب: الأخلاق التي ورثناها عن أسلافنا، بأنه منذ أن نجلس على كرسينا ونلزم بالجلوس ضمن قاعات الملك، لا نتكلم ولا نضحك ولا نرفع يداً أمامهم (لا، סנהדרין צ»ג).

وسر الملك بالأمر، فأمر بصنع عربة لأجله، وأعطاه عطايا تليق بالملوك. وأسماه رئيس جالوت إسرائيل، وقائد الحكماء ورؤساء اليشيفوت في سوريا ونهارديا وبومباديتا. وبالتالي كان لديه خاتم رئيس الجالوت وعليه رسم ذبابة، وعلى اسم الوثيقة جعلت الذبابة التي هي للرئيس بستاناي.

وحين كان علي بن أبي طالب ملك إسماعيل עלי בן אבו טאלב מלך ישמעאל [عمر بن أخطاب עמר בן אכטאב في نسخة أخرى]، جاء إليه بستاناي مع مجموعة ضخمة من عموم إسرائيل لتقديم الاحترام وملاقاة الملك بكل ما يستأهل من تشريف عظيم. أعطاه [الخليفة] هدايا قيمة وسأله ما إذا كان لديه أولاد. أجاب لا لم أتزوج حتى الآن لأني لم أجد عمري - كان بستاناي وقتها في الخامسة والثلاثين من العمر. أعطاه الملك ابنة الملك الفارسي يزرجرد יזדגרד، [كسرى כסרו، في مرجع آخر]، واسمها دارا، فهودها وكرسها، واتخذها زوجة، وكان له منها أولاد. بعد موته، عمد أبناء بستاناي من زوجة أخرى إلى التقاتل مع أبنائه ولم يرغبوا بأن يعطوهم قطعة من

أرض والدهم، لأنهم قالوا إنهم عبيد لهم. مع أنه من المعروف أن لديهم المستند بأن بستاناي هودهم بعد إعتاقهم.

قوائم غاؤونات الملك وقتها تذكر أيضاً الحاخام بستاناي غاؤون، الذي هو من الألفية الخامسة (650)، والذي قد يكون صاحبنا. أسطورة أخرى، نجدها في سيدير عولام زوطا סדר עולם זוטא، تقول: «زوجة الراب هونا رئيس الجالوت كانت ابنة الراب حنينا رئيس متيبتا מתיבתא. وتشاجر الراب حنينا مع رئيس الغولاه في دينا ד״נא، حيث أراد رئيس الغولاه تجاوز الحد. مثل رئيس هاغولاه أمام القاضي فأمر الراب حنينا بأن يودع في السجن طول الليل وفي اليوم التالي نتف كل شعر لحيته ولم يتركه يأكل. ذهب الراب حنينا إلى بيت الكنيست בית הכנסת حزيناً وبكى حتى ملأت دموعه الكأس. ومات بيت رئيس الغولاه في ليلة واحدة وكانت زوجة الراب حنينا حاملاً وتركت وحدها حية.

ويحلم مار حنينا ويرى، وهناك دخل إلى حديقة من شجر الأرز، فأخذ فأساً للقضاء على الأشجار، فجاء الأحمر وقال له: أنا داوود، ملك إسرائيل، وهذه الحديقة لي لماذ تدمرها؟ فضربه، وحول وجهه إلى الخلف، فصحا من النوم ليجد وجهه قد صار إلى الخلف حقاً.

فسأل الحاخامين، ما إذا كان قد بقي من بيت داوود نفس؟ فأجيب بأن ابنتك بقيت وهي حامل. فحملها واعتنى بها فولدت ولداً أسماه مار زوطرا، فدرس معه حتى ازدادت معرفته في التوراة والحكمة. هذه المرة كان هنالك واحد من بيت داوود، واسمه الراب فحده ٦› פחדא. وحين رأى أن كل بيت داوود تقريباً زائل وهامة، ذهب إلى الملك ورشا من أجل تسميته رئيس جليوت. وكان مار زوطرا بن طو شناه מר זוטרא בן ט»ו שנה، فذهب هو وأبو أمه إلى الملك، فأسماه الملك رئيس الجليوت بدلاً من الراب فحده. ودخلت ذبابة في أنف الراب فحده ومات، وهكذا فإن ختم بيت داوود أخذ شكل الذبابة. هذا الفعل كان حوالي الألفية الخامسة.

مـا زوطـرا، هـو اسـم لثلاثـة رؤسـاء جالـوت مـن القرنـين الخامـس والسـادس. مـار زوطـرا الثالـث، مـن القرن السـادس، ابن مـار زوطـرا الثاني. ولـد بحسـب الروايات يوم مقتـل أبيـه وحمل اسـمه. عـيّن رئيس جالـوت. تـرك بابـل ليسـتقر في أرض إسرائيل حيث عيّن في موقـع أكاديمـي في كليـة لنـشر المعرفـة التلموديـة في أرض إسرائيل. الاسـم «دارا» الـذي حملتـه الأمـيرة الفارسـية يتوافق في المراجع المسيحية مع اسم ابنة أحشـورش أيضاً (.Richter، «Arsaciden،» p. 554، Leipzig، 1804). من المرجح أن الأسطورة التـي تمجـد بسـتاناي كانت قـد نشـأت في بابل، في حـين أن كـسرة الغنيزاه، التـي تصم كل المنحدريـن مـن بسـتاناي باللاشرعية، لأنهـم منحدرون مـن أمة وبالتالي فهـم غير أهل لأن يحتلـوا منصبـاً رفيعـاً، جـاءت من فلسـطين. الـرأي الأخـير خاطئ طبعـاً، كغيره مـن آراء كثـيرة جمعـت مـن ملاحظات هـاي، المذكـور آنفـاً، لأن بيت رؤسـاء الجالـوت المتحدرين مـن بسـتاناي لم يأتـوا من الأمـيرة. لكـن الواقع أن البسـتانيين كانـوا مكروهين مـن العلماء والأتقيـاء، عـلى الأرجـح لأن عنـان بـن داوود ענן בן דוד c. 715 - c. 795 أو 811، مؤسـس القرائـين، كان مـن نسـل بسـتاناي. هـل يمكن أن يكـون عنـان بـن داوود مفتاح فهـم بسـتاناي؟ هـذا الرجـل، الـذي يقـال إنـه كان من نسـل بسـتاناي، أحدث ثـورة غير مسـبوقة ضمـن اليهوديـة الربانية حين أسـس واحدة من أهـم الطوائف المنشـقة في التاريخ اليهـودي؛ ونعنـي بذلـك القرّائـين. فهـل أن التشـويه المتعمـد لشـخص بسـتاناي من قبل الجماعـات اليهوديـة خـارج بابـل (مثلاً: الغنيـزاه الفلسـطينية المذكـورة آنفـاً) كان المقصود منـه سـحب أية شرعية عن شـخصيّة عنان بـن داوود كيهودي أصيل؟ وهـل أن الإضافات الأسـطورية عـلى تاريخ بسـتاناي كانت مجرد ردة فعل مـن البابليين، حيث نشـأت القرائية، على أعدائهم الربانيين في فلسطين؟ أسئلة تحتاج إلى مزيد من البحث!

يؤكّـد لنـا أحـد المراجـع وجود قـبر بسـتاناي في بابـل في القـرن الثـاني عـشر؛ فبنيامين الطـودلي בִּנְיָמִין מִטּוּדֶלָה (1130 – 1173)، الرحالـة اليهـودي، يقـول إنـه شـاهد قـبر بسـتاني בוסתאני قـرب بومباديتـا. بالانتقـال إلى نـص يهودي آخـر حول بسـتاناي، نقرأ: «تاريـخ الـولادة 589 تقريبـاً. مـكان الـولادة بمبه ديثـا، بابل الفارسـية. مات عـام 638 في

بغداد، العراق. أول رئيس للجالوت من السلالة الثالثة.

المنصب: رئيس جالوت في بابل، غوريا = رئيس جالوت، روش غولاه يهوذا.

الألقاب: מלכות בית דוד (بيت داوود الملكي). ראש גלות (رئيس الدياسبورا).

أعلى منصب عند يهود بابل كان رئيس الجالوت. وهؤلاء الذين احتلوا المنصب كانوا من نسل داوود عبر المذكور. ومن يحتل المنصب كان يعتبر ملكاً منتظراً».

بالمقابل، نجد تناقضاً واضحاً في نص آخر: «هو ابن حنانيا أو حانيناي (618 – 670). من سبط يهوذا، بيت داوود الملكي. حين كبر بستاناي، وقف أمام الملك وأدهشت الحكمة التي أظهرها كل الحاضرين. كرمه الملك وعينه رئيس جالوتّ، وهو ما أرضى اليهود للغاية؛ والخليفة عمر ثبته كرئيس جالوت. تلاحظ المراجع العربية أنه كان في المدينة عام 623 تقريباً. مات مقتولاً عام 638 أو 670».

في النص السابق نكتشف أن ملكاً فارسياً هو من عينه رئيساً للجالوت؛ وأن عمر بن الخطاب اكتفى بأن ثبته في منصبه. بالمقابل، لم نجد حتى الآن ما يؤكد صحة ما ورد في المراجع اليهودية من أن المراجع العربية تحدثت عن زيارته للمدينة المنورة عام 623 تقريباً. كذلك فإن تاريخ قتله يبدو بعيداً عن المنطق، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الهوة الزمنية بين التاريخين المقترحين. ورغم تأكيد كثير من المراجع اليهودية على أن بستاناي مات مقتولاً، إلا أننا لم نعثر حتى الآن على تفاصيل القتل، أو كيفية حدوثه: فهل يعقل أن يقتل رئيس الجالوت، الذي تتبعه طائفة تعد بمئات الألوف، دون أن يعرف أحد تفاصيل القتل؟ إلا إذا كان ذلك حدث في سياق صراع يهودي داخلي، خاصة وأن التنافس بين الغؤونية والرئاسة الجالوتية كان أوضح من أن يستر!!

بالانتقال إلى نص آخر نجد بعض تفاصيل جديدة حول حياته العائلية: «العائلة: تزوج بستاناي من زوجته الأولى، أدوة، وهي أميرة [يهودية] من نسل داوود (قريبة له)، وكان لهما ولدان: حسداي الأول (جميل) بارداي (خالد).

السلالة الرئيسة انحدرت من بارادای [= بار - أدوي]، والمنحدرون منه كانوا: آ - الخط القرائي [سلسلة من أعداء رئيس الجالوت بين الذين حكموا معارضين للخط الأرثوذكسي الرباني]. ب - الخط الحناني؛ ج - والخط المثيري». هنا أيضاً تناقض جديد. فإضافة إلى الاسمين العربيين اللذين حملهما أولاده، وهي عادة يهودية قديمة في حمل الاسماء [اسم يهودي لليهود، واسم غير يهودي للمحيطين من غير اليهود]، فإن انحدار القرّائين من أبناء بستاناي من زوجته الأولى اليهودية التي من بيت داوود يعني نزع صفة اللاشرعية الدينية الهالاخية عنهم؛ وبالتالي فالقرّاؤون كانوا من أصل يهودي كامل. وهل يكون مبرر هذه الرواية أنها نشأت أصلاً من بابل، الموطن الأصيل للقرائية؟ بعودة إلى النص السابق، نقرأ: «الخطوط التي انحدرت من زوجته الثانية الأجنبية كانت تعتبر خطوطاً ثانوية [غير صحيح بالمطلق أن «حق البكورية «عبر إلى نسل بستاناي من زوجته الثانية كما يزعم البهائيون، في حين يوضح لنا السجل التاريخي أن «حق البكورية «عبر إلى نسله من زوجته الأولى]. لقد كان المنحدرون من بستاناي وزوجته الأولى خلفاءه في رئاسة الجالوت اليهودية، أي أنهم كانوا جواليت اليهود في القرون الوسطى».

حق البكورية أو حق الميراث قضية هامة في اليهودية [راجع تكوين 25]. هنالك سابقة شهيرة في سفر التكوين حول القصة. لكن البارز هنا هو دخول البهائية في اللعبة، حيث اعبر البهائيون الفرس أن حق البكورية [بمعنى الورثة الشرعيين لبستاناي] عبر إلى نسله من زوجته الثانية، الأميرة الفارسية. ومن غير المستبعد أن ينسب البهائيون لأنفسهم تاريخاً يرجع إلى بستاناي من زوجته الفارسية؛ مثلما حمل أبناء الحسين رايتي الخلافة والملكية.

زوجته الثانية: نكمل الآن النص السابق فنقرأ: «بعد أن غزا العرب بابل، أعطى الخليفة عمر أزداودار، واحدة من بنات كسرى الثاني، ملك فارس، لبستاناي كي يتزوجها، في حين تزوج الخليفة ذاته من أختها، فأقر الخليفة واقعياً ببستاناي كأحد

خلفاء ملك فارس».

التناقض هنا سيد الموقف، فرغم ما قيل سابقاً، نجد بالمقابل، أن المؤرخ والفيلسوف اليهودي الإسباني، ابراهيم بن داود אברהם אבן דאוד (1110 – 1180)، في تاريخه المؤلف عام 1161، سفر هاقبّالاه (كتاب التقليد)، أن المرأة كانت ابنة يزدجرد الثالث، ابن كسرى، والخليفة كان علياً. وقد تزوج أكبر أولاده من الأميرة من ابنة ديّان [قاض] هام.

أولاده من زوجته الثانية:

1 – حسداي

2 – نحميا

3 – حانيناي (حنانياه).

أو أولاده من زوجته الثانية:

1 – شهريار، أمير طبرستان، والد روزبيهان، وجد زكّاي.

2 – غوردانشاه، أمير جيلان.

3 – ماردانشاه، أمير مازدانران، والد يومطوف، زوجة روزبيهان ».

هنا معلومات مكررة متناقضة كثيرة، أهمها زواج ابنه من الأميرة من ابنة ديان هام. ديان דַּיָּן، جمع ديانيم דַּיָּנִים من الكلمة دين דִּין بمعنى حكم أو محاكمة (بالعربية: يدين)؛ تعني بالعبرية في الأدب التلمودي القاضي. وهذا المصطلح حل بالكامل محل الاسم التوراتي شوفيت. الكلمة من أصل آرامي، وتبرز تماماً في الترغوم.

حين يتزوج ابن بستاناي من زوجته الفارسية من ابنة ديان كبير، فهذا يعني أنه إما أن القصة كلها مختلقة بابلياً لإبراز مكانة بستاناي وأولاده من الفارسية في المجتمع

اليهودي آنذاك؛ أو أن الزوجة كانت متهودة وشرعية، ولا صحة لما يقوله أعداء بستاناي على الإطلاق.

كما رأينا، فإن معظم المصاعب التاريخية في قصة بستاناي تتركز حول مسألة زوجته الثانية، الفارسية. يقول أحد المراجع مناقضاً ما ورد سابقاً: «زوجته الثانية، دارا أو أزدادوار إيزدونداد أو إيزدادوار ابنة زاماسبدوخت والملك شاهريجار الثالث الفارسي. كان للأميرة البارثية ثلاثة أولاد. الأخير، حنانيا، كان رئيس جالوت سورا (689 – 694). يظهر أن المنحدرين من حانيناي قد احتلوا منصب الغاؤونية في سورا لأجيال عديدة كما أنهم ربما يكونون أسلاف ماهارال براغ (اختصار للكلمات بالعبرية، مورينو ها راف لوي، الحاخام يهوذا لوي (1525 – 1609))».

النقطة الأهم في النص السابق هي القول بأن حنانيا، ابن بستاناي من زوجته البارثية [الزرادشتية]، كان رئيس جالوت سورا. وإن المنحدرين من حانيناي احتووا على الأرجح منصب الغاؤونية في سورا لأجيال عديدة، بل إنهم ربما يكونون أسلاف ماهارال براغ، الحاخام الشهير في زمنه. إذن، احتل المنحدرين من بستاناي وزوجته الفارسية، منصبي رئيس الجالوت والغاؤون على حد سواء، بعكس ما يقوله الطرف الآخر.

في مقطع من كتاب ياشير موشيه، نجد أن بستاناي هو من الجيل الخامس والأربعين. في سيدير هادوروت، الذي نشره الحاخام هيلبرين عام 1769، والذي يتضمن تأريخاً لحوادث وأشخاص من التاريخ اليهودي، مكتوب باسم سفر يوهاسين أنه في عام 4420 حدثت قضية بستاناي ودودافا، وقد دعي مار زوترا. في الصفحة 47 نجد قصة الملك والدبور.

في الصفحة 50 ب نجد نسخة أخرى مختلفة نوعاً ما: لقد تم القضاء على العائلة من بيت داوود لأنها آلمت حنينا، رئيس اليشيفا. الحاخام حنينا، ذهب إلى الكنيس وبكى حتى أنه ملأ وعاء بدموعه وشربه. كان هذا هو السبب لإفول بيت داوود، فماتوا كلهم

في ليلة واحدة. الشخص الوحيد الذي بقي كان ابنة الحاخام حنينا المذكور، التي تزوجت من واحد من بيت داوود. رأى الحاخام حنينا في حلم أنه كان يقف في حديقة وفي يده فأس ويقوم بتدمير الحديقة. جاء عجوز أحمر الشعر، فضربه حتى عاد وجهه إلى الخلف، وقال له: «لماذا تقضي على حديقتي؟» في الصباح سأل الحكيم ما إذا كان قد بقي أحد من بيت داوود، فأجابوه: «لم يبق غير ابنتك، التي هي حامل». ذهب وأقام معها حتى ولدت، وبينما كان يراقبها، عاد وجهه إلى حالته الطبيعية. كان ثمة صهر لبيت داوود والذي قام برشوة الملك وعيّن أميراً، بعد أن رأى المنحدرين من بيت داوود وقد ماتوا كلهم. حين كبر بستاناي، ذهب إلى الملك وحطت مرتبة المدعي. دخلت ذبابة عندها أنف صهر بيت داوود ومات. وهذا هو السبب في أن بيت داود يضع رسم ذبابة على ختمه. وفي رحلات بنيامين، الصفحة 13 ب، مكتوب أن قبر الأمير الحاخام بوستناي، رئيس الدياسبورا، في بومباديتا من نهارارداعاه».

تبرز هنا قصة صهر بيت داوود، الذي مات حين دخلت الذبابة أنفه. كذلك فإن استبدال الدبور بالذبابة جلي للعيان. صحيح أن الذبابة والدبور يشتركان في أنهما حشرتان، فقد أوضح الأخير، الدبور، للملك حسن أخلاق بستاناي الولد؛ وساهمت الأولى، الذبابة، في قتل عدو بيت داوود، الصهر المزعوم، إلا أنهما يفترقان في الدور الوظائفي الذي أوكل لكل منهما في الأسطورتين.

هنا إضافة جديدة، مفادها أن الحكيم اليهودي الذي يفسّر الحلم للملك الفارسي، كان جدّ بستاناي بالذات: الحكيم، الذي كان حما حانيناي، فسر أن العجوز يمثل الملك داوود الذي يحاول منع استئصال أحفاده. ضم الملك عندها أرملة حانيناي إلى بلاطه وزودها بكل ما تحتاج إليه. وحين أنجبت وليدها، أسمته بستاناي تخليداً لذكرى حلم الملك».

أخيراً، فقد ظل الجدل سيد الموقف في مسألة شرعية المنحدرين من بستاناي يهودياً حتى القرن التاسع بل إلى أبعد من ذلك؛ يقول أحد المراجع: «أول ديان قرر بأن

المنحدرين من الزوجة الفارسية هم يهود شرعيون كان حانيناي من القرن التاسع. مع ذلك فقد بقيت مسألة شرعية أولاده محط جدل في الأدب الهالاخي للحقبة الغئونية وما بعد. فقد أصر شريرا غاؤون من القرن العاشر أنه من بيت داود لكنه ليس من نسل بستاناي. لقد كان بستاناي أباً لرئيس جالوتات بابليين في حقبة الحكم العربي. أول خلفائه كانوا من نسله من زوجاته اليهوديات. ومن بين نسله من زوجته الفارسية والذي وصل إلى منصب الرئيس جالوت كان زكّاي، وهو من الجيل الرابع من أحفاد بستاناي. كان ثمة تنافس طويل الأجل بين المنحدرين من بستاناي والغيئونيم القدامى في أرض إسرائيل. فالحاخام أبراهام بن داود كان يعتقد أن المرأة الفارسية اعتنقت اليهودية. أما ما يخص عمر بستاناي وقت الغزو العربي، فهنالك روايات مختلفة. تقول إحداها إنه كان في الخامسة والثلاثين من العمر. ووفقاً لمراجع أخرى، كان اسم والده كوفناي. ويبدو أن بستاناي كان ناشطاً جداً في الحركة المسيانية قبيل الغزو العربي لبابل. وتقول المراجع العربية أنه زار المدينة عام 623. بستاناي لديه أسماء وكنى وألقاب أخرى في المصادر العربية والمسيحية. ويبدو أن في بداية نشاطه كان قد حارب ضد القبائل المسلمة، لكنه قرر توقيع اتفاق معهم والذي مثّل فيه يهود بابل. في ذلك الوقت تلقى من الفاتح المسلم المرأة الفارسية، معاشاً سنوياً، والاعتراف به كرئيس جالوت. قتل بستاناي في معركة في 638».

القصة الرئيسة حول القضاء على يهود السبي وولادة بستاناي إنما تطالعنا في سيدير عولام زوطا סדר עולם זוטא (منظومة العالم الصغير) المكتوب في بداية القرن الثامن. ثمة دراسة منشورة بالإنكليزية حول بستاناي لم نستطع حتى الآن الحصول عليها. ونتمنى ذلك قريباً. إن هذه الدراسات التي تسلّط الضوء على التعاون الإسلامي اليهودي ضد البيزنطيين والفرس إنما يقودنا إلى التساؤل حول دور اليهود في القضاء على الإمبراطوريتين في العراق والشام، وإعاقة تطوّر شعوب هذه البلدان إلى أجل غير مسمى.

الفصل التاسع

ملكي-صادق

ملكي-صادق هو واحدة من أكثر الشخصيات التي أثير الجدل حول هويتها في الكتاب المقدس وخارجه؛ وما تزال المحاولات مستمرة من أجل معرفة حقيقته.

إيتمولوجيا الاسم:

«ملكي-صادق מלכי־צדק» في التوراة العبرانية يمكن أن يُترجم إلي «ملك البر (الصلاح)»، لكن هذا الاسم ربما يمثل أحد الصيغ الكنعانية القديمة التي توازي مثيليها «أدوني-صادق (يش 1:10) و أبي-مالك (تك 2:20)». وبحسب أحد المراجع يحتمل أن «صادق «ربما يكون أحد آلهة الفينيقيين وأهل سبأ، وهكذا يصبح معنى الاسم «الملك هو صادق (اسم علم للإله)» أو «صادق ملكي». أما في الترجمة السبعينية فنُقل فالاسم مقطع واحد(Μελχισεδεκ)، وكذلك في القبطية.

في الرسالة إلى العبرانيين من العهد الجديد، وكذلك عند يوسيفوس، يفسّر الاسم ملكي بمعنى الملك أو ملكي؛ أما صيديق فتعني الخير أو العدل. وهذا التفسير يؤيده الباحثون المعاصرون لأننا نجد في مخطوطات البحر الميت (2 ,3 4Q Amran) التسمية

النقيضة، أي ملخي-رشا (ملك الشر)، التي تطلق على ملاك الظلمة الرئيس. اعتماداً على تفصيل مفاده أن كلمة «ملكي» تبدو وكأنها تتضمن ضمير مُلْك مفرد لشخص أول، وهو ما يعني أن معناها «ملكي»، يقول الفيلسوف اليهودي ابن ميمون إن الاسم يحتوي ما معناه، «ملكي هو صديق»، وذلك اعتماداً على فكرة مفادها أن مدينة سالم، التي كان ملكها، تتداعى مع الصفة «صيديق» (خير). لكن من الممكن أن ي ملكي ليست ضمير تملّك بل في موضع رفع فاعل. ورغم أن ملحقات الكلمة كحرف ي كانت قديمة ومهجورة في زمن كتابة النص كما هو مفترض، فقد كانت في أسماء العلم محفوظة أكثر. قراءة كهذه سوف تعطينا معنى «ملك الخير»، المتساوق مع التفاسير المذكورة آنفاً.

في معظم النص العبري الماصورتي يكتب الاسم في كلمتين، ملكي صادق، لكن في النسخة السبعينية، العهد الجديد، الفولغاتا اللاتينية، ونسخة الملك جيمس، يظهر الاسم بكلمة واحدة.

الباحث اللبناني البروتستانتي كمال صليبي يورد مرادفات عربية للفظ ليوحي ان كلمتي «ملكي-زيديق» يمكن أن تُفسَّر بمعنى لقمة تقدمة، وهكذا فالآية تبدأ على النحو التالي: والطعام أخرجه ملك سالم، خبز وخمر.

المضمون هنا يعني أن الملك (سواء ملك سادوم أو سالم) قدّم الطعام، ثم بارك أبرام وإيل عليون. وإذا كانت قراءة أولبرايت، «ملك متحالف معه»، مقبولة أيضاً، فهذا سيتضمن بالتالي أن الكلام كله كان مع ملك سادوم.

ملكيصادق في التاناخ:

ملكيصادق؛ بالعبرية מַלְכִּי־צֶדֶק، كان ملكاً وكاهناً مذكور في قصّة إبراهيم في الإصحاح الرابع عشر من سفر التكوين، وهو جزء من قصة طويلة تحكي كيف عاد أبرام بعد أن هزم ملك كَدَرْلَعَوْمَرَ، ليلتقي بارع ملك سدوم، وهناك يرد التالي:

[وَمَلْكِي صَادِقُ، مَلِكُ شَالِيمَ، أَخْرَجَ خُبْزًا وَخَمْرًا. وَكَانَ كَاهِنًا للهِ الْعَلِيِّ. إيل عليون. وَبَارَكَهُ وَقَالَ: «مُبَارَكٌ أَبْرَامُ مِنَ اللهِ الْعَلِيِّ مَالِكِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، وَمُبَارَكٌ اللهُ الْعَلِيُّ الَّذِي أَسْلَمَ أَعْدَاءَكَ فِي يَدِكَ». فَأَعْطَاهُ عُشْرًا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ]. هذا النص (وهو هنا حسب النص الماصورتي) يذكر ملكي-صادق كملك لمدينة تُدعى شاليم שלם -وهو على الأرجح الإسم المبكر لأروشليم؛ ويؤيد ذلك الوصف الجغرافي فى تك 14، ووصف «أدوني-صادق» كملك كنعاني لأورشليم ما قبل إسرائيل؛ وكذلك (مزمور 2:76): «في شاليم مقامة ومسكنه في صهيون»؛ بالمقابل، فإن سفر التكوين الأبوكريفي يعتبر كلاً من شاليم وأورشليم واحداً. بالمناسبة، لابد نلاحظ أن شاليم هو إسم إله فينيقي (إله الغسق). نلاحظ هنا أيضاً أن النص لا يقول إنه كاهن «شاليم» بل كاهن «إيل عليون לאל עליון» أي «الله العلي». الكلمات أيضاً «كان كاهناً لله العلي» توحي أن أبناؤه أو سلالته لم يكونوا كهنة. النص في الترجمة البسيطة السريانية Peshitta تحمل أختلافات طفيفة بينها وبين النص الماصورتي:

1 - ملك ساليم يُدعي Mlkyzdq وهو يحجُب الأصل الحقيقي للكلمة؛

2 - تدعوه أيضاً السريانية «كاهن الله العالي»، لكنها تستخدم كلمة «كاهن» وهو تعبير يُستخدم في أغلب الأحيان للكاهن الوثني.

بعض النقاد النصيين يصنفون قصّة ملكيصادق على أنها غير مأخوذة من أي مصدر توراتي اعتيادي. لقد قال بعضهم إن الآيات 18 - 20، التي يظهر فيها ملكيصادق، ليست غير إقحام غير منتظم داخل الرواية، لأنها تشكّل قطعاً داخل رواية لقاء إبراهيم بملك سدوم. لكن مفسري التوراة العبرانية من حقبة الريشونيم (من القرن 11 إلى القرن 15) فسّروا إقحام رواية ملكيصادق الذي يقطع (كما تراءى لبعضهم) القصة بطرق مختلفة:

يشير حزقيا بن مانواه (1250 تقريباً)، على سبيل المثال، إلى أن الآيات تلت رفض أبرام أي شيء من مقتنيات ملك سدوم، ولولا لم تقحم قصة كرم ضيافة ملكيصادق،

فذلك سيثير علامات الاستفهام حول من أين حصل أبرام ورجاله المتعبون على ما أراحهم. أما الراشبام، شموئيل بن مئير، (القرن 11)، فيقدّم تفسيراً مشابهاً مع ملاحظة تقول إن رجال إبراهيم وحدهم يشاركون في الممتلكات (في النص الأصلي، ما يعود لملك سدوم). في حين أن قصة ملكيصادق التي تقحم في النص تفسّر حقيقة أن أبرام نفسه كان مدعوماً من ملكيصادق إذ أنه رفض أن يستهلك بذخ سدوم لأن ربّه لم يكن من العالم المادي. مثله أيضاً تفسير حاييم بن عطّار (القرن 17) الذي يقدّم مجموعة كبيرة من الأسباب ثلاثية الشعب تبرر إقحام قصة ملكيصادق.

في الأدب الحزالي (كلمة عبرانية مأخوذة من الأحرف الأولى من حاخامينو زخرونام ليبرخا: لتتبارك ذكرى حاخامينا)، خاصة الترغوم البابلي وترغوم يوناتان والتلمود البابلي، نجد أن اسم ملكي صادق מלכי־צדק هو اسم مستعار لسام بن نوح.

تنويع سامري:

في التقليد السامري السابق للمسيحية يعتقد بقوة أن ملكي-صادق هو من بني هيكل الطائفة؛ وظاهرياً هو الكاهن السامري الأول، الذي يرجع لسلالة صيدون وكنعان (تك 15:10، 19)، والذي استقر في جرزيم وأسس الهيكل السامري هناك. فكرة وجود ملكي-صادق في جرزيم أوردها أيضاً أبليموس Eupolemus أقدم مؤرخ هيليني يهودي (في الشظايا التي نُقلت عنه في الكتابات الأخرى) حيث نقل عنه يوسابيوس قوله إن إبراهيم نزل ضيفاً على ملكي-صادق في جرزيم حيث المعبد الذي بناه.

بالنسبة للتقليد السامري فشاليم ليست أورشليم بل هي شاليم التي كانت في الأردن؛ كذلك فقد اقترح ثيؤدوتس وجيروم أن ملكي-صادق حكم هناك؛ بالمقابل، نقل عن الرحالة الأسبانية إيجريا (390م) قولها، إنها رأت قرية كبيرة في وادي الأردن، قيل لها أنها مدينةَ ملكي-صادق.

تترجم التوراة السامرية اسم ملكي-صادق إلى «الملك العادل»؛ وتصفه بأنه إمام (كاهن) للقادر العالي (تك 18:20)؛ ويلاحظ إنه أيضاً في النص السامري كما في النص الماصورتي ليس واضحاً من الذي قدم العشور لمن (تك 20:20).

سفر التكوين يدعو ملكيصادق «ملك سالم»، وسالم تقليدياً هو الاسم الذي كان يطلق على القدس قبل قصة التضحية بإسحاق. في التوراة السامرية نقرأ שלמו (تعني حرفياً، «سلامه «أو في سياق النص «متحالف معه») وذلك عوض الكلمة الماصورتية שלם (سالم)، مع فارق يتجلّى في تبديل م ם النهائية إلى حرفين، م מ وسطى واو ו نهائية. ويرى وليم ف. ألبرايت أن النص السامري موثوق بالثقة ذاتها التي للكتاب المقدس الأمريكي الجديد New American Bible.

بغض النظر عن مكان سكن ملكيصادق، الرواية السامرية تجعل من سالم مكاناً على منحدرات جبل جرزيم الذي كان يستخدم كمكان لمباركة أبناء إسرائيل عند أول عبور لهم لنهر الأردن. والسامريون يجعلون من الجرزيم (وليس أورشليم) المكان الذي كانوا ينوون إقامة الهيكل عليه. ومن ثم فكلمة شلومو שלמו الواردة في توراتهم تمتلك غرضاً طائفياً واضحاً. مع ذلك، فذلك ليس حكراً على السامريين وحدهم، فقد اكتشف أيضاً في سفر اليوبيل العائد إلى القرن الثالث أو الثاني ق.م. بل نجده أيضاً في النسخة السبعينية من التكوين.

كاهن إيل عليون:

يقدّم سفر التكوين (18:14) العبراني ملكيصادق على أنه «كاهن الله العلي» (إيل عليون)، وهو تعبير يعاد استخدامه في الآيات 19، 20، و 22 من السفر ذاته. أما تعبير «العلي» فيستخدم عشرين مرة للتعبير عن إله إسرائيل في المزامير. لكن جيورجيو ليفي دلا فيدا (1944) يعتبر أن هذا التعبير تطور متأخر؛ أما جوزف فيتسماير (1962) فيربط بين تكوين 14 وذكر إله اسمه «العلي»، الذي ربما يظهر وفق واحدة من ترجمات ثلاث

ممكنة لنقش وجد في السفيرة في سوريا ويرجع إلى عام 750 ق.م لكن ريمي لاك (1962) يعتبر أن الآيات من سفر التكوين أخذت من قبل محرر أو محررين يهود، والذين كانوا يماثلون بين يهوه وإيل، فأصبح إيل-يعلون لقباً لإله إسرائيل.

تلقي العشر:

الآية الأخيرة من قصة ملكيصادق تقول ببساطة: ויתן לו מעשר מכל. فأعطاه عشراً من الكل. وهنا نجد أن هوية المعطي (وأعطى ויתן هنا تتضمن الضمير «هو»، كما العربية) والمعطى له العشر غير محددتين. وكذلك فالنسخة السبعينية اليونانية لا تحددهما كما السابق: ἔδωκεν αὐτ.

في ترغوم يونان المنحول، سفر اليوبيل، يوسيفوس، فيلو الاسكندري، وراشي، نقرأ أن أبرام هو الذي يعطي العشر لملكيصادق. كذلك فإن غاؤون روغاتشيف يفهم المسألة بأن أبرام هو من أعطى العشر، ويعلّق على ذلك بأن العشر المعطى هنا ليس عشراً قياسياً (معاسير ريشون) كما يوصف في التوراة (يعطى على أسس سنوية)، بل كان «تقدمة جزية» תרומת המכס، كالتي أعطاها موسى لله في عدد 41:31. لكن الترجمات الحديثة غالباً ما تقدّم أبرام على أنه الفاعل في العبارة، معتبرة أن هويته كمعط للعشر متضمنة في السياق.

كتاب زوهار، الذي يعبّر عن الرأي القبالي، في تفسيره للإصحاح 14 من التكوين يورد أن الحاخام يتسحاك يقول إن الله هو من أعطى العشر لأبرام وذلك عبر صيغة ازالة الحرف العبراني هـ من عرش مجده وأهداه لنفس أبرام من اجل منفعته.

يفسّر الحاخام مئير سمحا الذي من دفنسك (1843 - 1926) عبارة «وأعطاه عشراً من الكل» كتواصل لفظي لكلام ملكيصادق، أي أن ملكيصادق فرح لأن الله اختار أن يعطي أبرام عشراً مما يمتلك الله من كل العرق البشري (الذي يتضمن سبعين أمة كما يصفه سفر التكوين) في صيغة أمم كنعان السبعين، بما في ذلك مدن سدوم التي نجح

أبـرام في تخليصهـا. يقـول الحاخام سـمحا إن كلامـاً متواصلاً مـن هذه النوعيـة لم يكن غير شكل عام للتعبير النبوي.

لكـن الباحـث اللبناني البروتسـتانتي كمال صليبي (1929 – 2011) يلاحـظ أن الكلمة العبريـة מַעֲשֵׂר، التـي تعنـي حرفيـاً عـشراً، يمكـن اسـتعمالها عـلى نحـو غير دقيـق لتعني «حصـة»، والكلمـة العبريـة מִכֹּל، أو مـن الـكل، يمكـن أن تكـون إشـارة إلى الطعـام مما يقتنيه المعطي؛ وبذلك يمكن أن يكون تفسير الآية ككل، أعطاه حصة من طعام.

ملكيصادق في المزامير:

الموضـع الثـاني والأخـير الـذي يذكر فيـه ملكيصـادق في الكتـاب المقدس العـبراني هو المزمـور 4:110، الـذي فيـه يُخاطـبُ ملك غير مسـمّى مِـنْ سـلالةِ داودية؛ بأنـه ‹ كاهن إلى الأبـد › ويُرتَبـطُ بالمـاضي كوريـث لملكي-صـادق. والترجمـة هنا تتبع النسـخة السـبعينية: «أقسم الرب ولن يندم: أنت كاهن إلى الأبد على رتبة ملكي صادق».

ومـع أن النـص السـابق هـو الترجمـة التقليديـة للآيـة، فالنـص العـبراني يمكن تفسـيره بطـرق مختلفة؛ ونسـخة جمعيـة النشر اليهودية الأمريكية الجديدة، نسـخة 1985، على سـبيل المثال، تقدّم لنا الآية كما يلي: «أنت كاهن إلى الأبد؛ ملك صالح بأمر مني».

نسـخة بديلـة أخرى تبقـي على ملكيصادق كاسـم لشـخص لكنها تغيّر هوية الشـخص الموجـه لـه الـكلام: «أنـت كاهـن إلى الأبـد بأمـري (أو لحسـابي)، يـا ملكيصـادق». هنـا ملكيصادق هو الشخص المخاطب على طول المزمور.

التفسـير التقليـدي يقـول إن الـرب (يهـوه) يخاطـب رب داود (أدوناي)؛ وتقـترح الآية أن الملـك الكاهـن المسـياني سيتولى منصباً في رتبـة غـير هارونيـة جديـدة يحاكـي الرتبـة الخاصـة بملكي-صـادق؛ وهـذا التفسـير اليهـودي المسـياني كان في كل مـن عـصر ما قبل المسـيحية والعصر المسـيحي المبكـر. لكن ما من شـك في أن النص العـبري (מלכּי־צדק) الـوارد في المزمـور هـو تلميـح للملـك ملكي-صـادق المذكـور في نـص تكويـن السـابق.

فالكلمة في النص الماصورتي للمزمور تبدو وكأنها مركبة من كلمتين מלכ (ملك) وצדק (السلام) وبينهما يود إنتقالية Transitional Hireq Yodفيصبح معنى الكلمتين معاً «ملك السلام» (تك 18:2).

تعزو غالبية الأدب الحزالي السمة الأساسية للمزمور إلى الملك داود، الذي كان ملكاً صالحاً (ملك صادق מלכי צדק) على سالم (أورشليم)؛ ومثل ملكيصادق، كانت له بعض المسئوليات المعينة الشبيهة بتلك التي للكاهن، في حين أن التلمود البابلي يفهم المقطع على أنه إشارة إلى أبرام الذي انتصر في معركته لإنقاذ ابن أخيه لوط واستحق الكهنوت بجدارة. أما زوهار فيعرّف ملكيصادق البارز على أنه إشارة إلى هارون والكوهين غادول (الكاهن الأعلى).

ملكيصادق في الكتابات اليهودية غير التوراتية:

تقول التفاسير الحاخامية لسفر التكوين إن ملكي-صادق هو سام بن نوح، الذي كان ملكاً وكاهناً (تك 26:9)؛ واحتفظ بعبادته للإله الحقيقي ولم يضل مع الباقين. لكن ماثيو بول يرى أن ملكي-صادق ربما كان ملكاً كنعانياً وكاهناً لله الحقيقي في آن؛ فنحن نرى نماذج لشخصيات عبدت الإله الحقيقي من خارج الشعب اليهودي مثل أيوب وراعوث. وملكي-صادق كما يبدو قدَم الخبز والخمر على عادة أهل فينيقيا وبابل. لكننا نلاحظ هنا انفتاحاً على الديانة الكنعانية لا نقرأه في نص آخر في الكتاب المقدس أو في النظرة اليهودية الدينية للكنعانيين.

تفاصيل من الأدب الحاخامي:

الرواية التي تسبق تقديم ملكيصادق تقدّم صورة لانغماس ملكيصادق في حوادث زمنه. فالرواية تصف بالتفصيل إنقاذ أبرام لابن أخيه لوط وانتصاره المذهل على ملوك عدة، ومن ثم مضيها في تحديد مكان لقاء ملكيصادق وأبرام باسم «إيميك هاشفيه الذي هو إيميك هامليخ». مكان التلاقي مرتبط بإيميك يوشافاط (وادي يوشفاط).

ويصف ترغوم أونوكلوس حجم مكان اللقاء على أنه بقعة بحجم ريس الملك.

التفاسير المدراشية تصف كيف أن مجموعة ضخمة من الحكّام والملوك اتفقوا جميعاً على تكريم أبرام المنتصر وأن يجعلوا منه إلهاً؛ وهنا تواضع الرجل، وعزا انتصاره لقوة الله ومجده فحسب.

يقول العمل التاريخي سيدير هادوروت (منشور عام 1769) إن ملكيصادق كان أول من بدأ وأكمل جداراً يحيط بالمدينة، وكان عليه أن يخرج من سالم للقاء أبرام ورجاله. وعند وجودهم في سالم، قدّم لهم خبزاً وخمراً بنية إراحتهم بعد رحلتهم الشاقة. وإذا ما وافقنا على فرضية أن ملكيصادق كان بالفعل سام، فقد كان عمره وقتها 465 سنة وكان أبرام في الخامسة والسبعين من العمر.

الأدب الحزالي، يقول بالإجماع إن ملكيصادق هو سام بن نوح (ترغوم يونان لسفر التكوين، 14؛ تكوين راباه 7:46؛ التلمود البابلي، رسالة نداريم 32 ب). التلمود البابلي يعزو له (سام وبيت دينه أو محكمته العدلية) الريادة في تحريم الدعارة (عبودا زارا ص 36 ب). لكن بالمقابل ثمة اختلاف بين الريشونيم حول مسألة ما إذا كانت سالم مقر إقامة ملكيصادق سام والتي خصصها له أبوه نوح، أو أنه كان غريباً في سالم والتي اعتبرت الأرض التي هي حق لأخيه حام. وكان لرامبام رأيه القائل إن الأرض كانت ممتلكة ومحكومة بحق من نسل حام، وأن ملكيصادق سام غادر بلده الأم وجاء إلى سالم كغريب برغبة خدمة الله ككاهن. في حين يؤكّد راشي أن أرض كنعان كانت في البدء مقررة لسام من قبل والده،لكن نسل حام غزوا الأرض بنوع من التمدد القسري.

انتقال الكهنوت:

مع أن ملكيصادق هو أول شخص في التوراة يحمل اللقب كوهين (كاهن)، يقول المدراش إن آدم سبقه في الكهنوت (كهونا). التفاسير الحاخامية للتوراة تبين أن ملكيصادق - الذي هو سام أساساً - أعطي الكهنوت عبر تلقيه لبركة أبيه نوح «الله

جمّل يافث وسيقيم في بيت سام»، أي أنه سيكون أهلاً لخدمة الله ككاهن.

تتطلّب شرائع التوراة أن يكون الكوهين (الكاهن) منحدراً من كاهن سابق عبر الأب. يؤكّد راباه اللاوي أن الله نوى أن يخرج الكهنوت إلى الأبد من المنحدرين من ملكيصادق عبر الأب، لكن كون ملكيصادق استبق بركة إبرام ببركة من الله، اختار الله عوضاً عن ذلك أن يكون الكهنوت من المنحدرين من أبرام. وكون النص يقول بالنسبة إلى ملكيصادق؛ «وهو كوهين»، فهذا يعني أنه هو حصرياً وليس المنحدرين من صلبه.

يقول تفسير أور هاحاييم إن الله لم يغضب لأن ملكيصادق بارك أبرام قبل أن يباركه الله، لأن أبرام كان مقدّراً له الأسبقية لأنه وصل إلى معرفة الله بشكل مستقل وسط عالم من الوثنية؛ لكن ملكيصادق أعطى الكهنوت طوعياً لأبرام لأنه أدرك فردانيته البارزة وسمات الإله فيه. لكن المراجع الربانية تختلف فيما بينها حول مسألة ما إذا كان الكهونا قد أعطي لأبرام هناك أو بعد غياب ملكيصادق.

يقول المدراش إن سام تصرّف ككوهين غادول (كاهن أعظم) وبالتالي فقد علّم التوراة للآباء قبل أن تعطى للعموم على جبل سيناء، حيث أضفي اللقب الرسمي، كاهن أعظم، على هارون بعد نصب خيمة العهد.

الترغوم الآرامي:

ثمة فرق في التراغيم بين التكوين والمزمور فيما يتعلّق بملكي-صادق: اسمه مذكور في التراغيم الخاصة بالتكوين؛ لكنه غير مذمور بمثيلاتها الخاصة بالمزمور. تذكر الترجمة الآرامية نص تكوين 14 كاملاً (: Targum Onqelos (Tg. Onq.)، Codex Neofiti I (Tg. Neof.)، Targum Pseudo-Jonathan (Tg. Ps.-J.)، Fragmentary Targums: Yerushalmi II (Frg. Tgs) . مع ذلك، فالتراغيم تختلف فيما بينها بشأن بعض التفاصيل المتعلّقة بقصّة إبراهيم وملكي-صادق: مثلاً،

ترغوم أونكلس يقول إن ملكي-صادق كان ملكاً على أورشليم؛ في حين أن ترغوم يوناتان المنحول لا يذكر غير لقب ملك البر مضيفاً أنه هو نفسه سام بن نوح، ملك أورشليم؛ أما ترجوم نيوفيتي فيذكر اسم ملكي-صادق وأنه هو سام العظيم.

النص المدراشي:

السمة البارزة في المدراش اليهودي والتلمود البابلي وغيرهما من الكتابات الحاخامية هو اعتبارهم أن ملكي-صادق هو سام بن نوح، الأمر الذي نصافه في أغلب الروايات اليهودية ما بعد التوراتية (Babylonian Talmud Nedarim 32b; Genesis Rabbah 46:7; Genesis Rabbah 56:10; Leviticus Rabbah 25:6; Numbers Rabbah 4:8).

المدراش يستشهد بسمات عديدة لكل من ملكيصادق وأبرام؛ والحاخامون علموا أن ملكيصادق تصرّف ككاهن وأعطى جلباب آدم لأبرام (عدد راباه 8:4).

قال الحاخام إسحاق البابلي إن ملكيصادق ولد مختوناً (تكوين راباه 6:43). ملكيصادق هو من سمّى القدس «سالم». (تكوين راباه 10:56). وقال الحاخامون إن ملكيصادق علّم أبرام التوراة. (تكوين راباه 6:43). قال الحاخام إليعيزر إن مدرسة ملكيصادق كانت واحدة من ثلاثة أمكنة أظهر الروح القدس (روح هاقدوش) نفسه فيها (التلمود البابلي، مكوت 23 ب).

قال الحاخام يهودا باسم الحاخام نهوراي إن بركة ملكيصادق أعطت الوفرة لأبرام، وإسحاق ويعقوب (تكوين راباه 8:43 9). قال إفرايم مقشاعا تلميذ الحاخام مئير باسم الأخير إن تامار تنحدر من نسل ملكيصادق (تكوين راباه 10:85).

الحاخام حنا بار بيزنا يستشهد بالحاخام سيمون حسيدا معتبراً ملكيصادق واحداً من الحرفيين الأربعة الذين كتب عنهم زكريا في سفر زكريا 1: 18-20. (التلمود البابلي، سوكاه 52 ب؛ أنظر أيضاً: نشيد الأنشاد راباه 33:2 (مصدّقاً الحاخام بيريكياه

باسم الحاخام إسحاق)). يعلّم التلمود أن داوود كتب سفر المزامير، مضمناً فيه عمل الشيوخ، ومن بينهم ملكيصادق.

وهكذا فوفقاً لبعض الحاخامين فالخلط في مسألة ملكيصادق وما إذا كان ملكاً وكاهناً في آن تُحل بمعرفة أن سام كان سلف الملكية الداوودية، التي تنحدر منها كل من يهودا وتامار، التي كانت ابنة (أو حفيدة وفق بعض الآراء) سام.

في الزوهار:

يجد الزوهار (تحرير موسى الذي من ليون، 1290 تقريباً) في «ملكيصادق ملك سالم «إشارة» إلى الملك الذي يحكم بسلطة كاملة»، أو بحسب تفسير آخر، فإن «ملكيصادق» يشير إلى العالم السفلي و«ملك سالم» إشارة إلى العالم العلوي (زوهار 1: 86 ب – 87 آ).

مخطوطات البحر الميت:

(11QMelch) هي كسرة (ترجع ربما إلى نهاية القرن الثاني ق. م أو بداية القرن الأول ق. م) من نص حول ملكيصادق وجدت في الكهف 11 من قمران في منطقة البحر الميت، وفيها أول ذكر لملكي-صادق خارج النصوص الكتابية. وتتضمن جزءاً من مخطوطات البحر الميت. في هذا النص الإسكاتولوجي، تلعب شخصية ملكي صادق دوراً أساسياً كرئيس لجماعة الأبرار، وكقاض وكمخلص وملك لنهاية الدهور؛ وينظر إلى ملكيصادق على أنه كائن ألوهي ويطلق عليه اللقب العبراني إلوهيم. وبحسب هذا النص أيضاً سوف يعلن ملكيصادق «يوم الغفران، وسوف يكفّر عن الناس الذين هيأوا لمجيئه. كذلك فهو من سيدين الشعوب. وهكذا، فالنقطة الأساسية في هذا النص هي تركيزه على دور ملكي- صادق الكفاري كمخلص: «هو الذي سيقودهم... ويعلن لهم الحرية دافعاً لهم فدية أخطائهم كلها» (ملكي-صادق عدد6)؛ كما يقدمه النص كديان: «هو الذي في قدرته سيحاكم قديسي الله بحسب أعمال البر» (عدد 10)، ويربطه النص بمزمور آساف (مز 1:82): «رب واقف في الجماعة ووسط

الآلهة يقضي» (ملكي-صادق عدد 10)! ويصل النص لذروته عندما يقدم ملكي صادق في النهاية كمسيح: «والرسول هو مسيح الروح الذي قال عنه دانيال: حتى رئيس مسيح، سبعة أسابيع والذي سيأتي» (عدد 18)؛ وكإله «وإلهك هو ملكي صادق الذي سيحرر من يد بلعال» (عدد 24).

في مخطوط تنظيم الحرب (بين أبناء النور وأبناء الظلام) (1QM) من ضمن مخطوطات قمران، يبدو ملكي صادق كرئيس الملائكة ميخائيل الذي هو «أمير النور».

ملكيصادق في أبوكريفا التكوين:

تتميز أبوكريفا التكوين عن غيرها بأنها تقدمه كشخصية تاريخية كلياً. ففي أبوكريفا التكوين (العنوان الأصلي له هو رؤيا لامك)، وهو نص آرامي يرجع تاريخه إلى ما بين القرنين الأول قبل الميلاد والأول الميلادي وجد ضمن مخطوطات قمران، ثمة إشارة إلى ملكي-صادق (Qap Gen XXII.14-17)؛ وفي هذا الجزء نجد فهماً حرفياً لنص سفر التكوين دون أي تعديلات لاهوتية أو حتى سمات من فكر قمران، الفرق الوحيد هو استبدال «الخبز والخمر» بـ «الطعام والشراب»، والتأكيد على أن شاليم هي أورشليم.

سفر أخنوخ الثاني:

سفر أخنوخ الثاني (يدعى أيضاً «أخنوخ السلافي» أو كتاب أسرار أخنوخ):يقدم سفر أخنوخ الثاني ملكي-صادق على أنه استمرار لنسل كهنوتي يأتي من متوشالح إلي الابن الثاني للامك: نير (شقيق نوح) حتى يصل التسلسل إلي ملكي-صادق حفيد لامك (2أخنوخ 71). ملكي-صادق هنا مولود ولادة معجزية من الأم سوفونيم والأب نير بكلمة الله (2أخنوخ 71)، وإذ بالله يكشف للأب نير أنَّ هذا الطفلِ سَيُؤْخَذُ بواسطة رئيس الملائكة ميخائيل إلى الفردوس ثم بعد الطوفان يُصبح رئيسَ كُلّ الكهنة إلى الأبد. النص على ما يبدو عمل لطائفة يهودية من القرن الأول للميلاد. القسم

الأخير من السفر، تمجيد ملكيصادق، يخبرنا كيف ولد ملكيصادق من عذراء، سوفونيم (أو سوبانيما)، زوجة نير، شقيق نوح. . خرج الطفل من رحم أمه بعد أن ماتت وجلس على سرير قرب جثمانها المسجى، وقد تطوّر جسدياً، وارتدى ثيابه، فتحدّث وبارك الرب، وحمل علامة الكهنوت. بعدها بأربعين يوماً، أخذه الملك جبريل (ميخائيل في بعض المخطوطات) إلى جنة عدن؛ وهكذا حُفظ هناك من الطوفان دون أن يكون عليه ركوب سفينة نوح.

سفر آدم وحوّاء:

في النسخة الأثيوبية لسفر آدم وحواء (3:13-21) نجد أن نوحاً يُخبر ابنه سام قبل موته أن يأخذ ملكي-صادق، ابن كنعان، الذي اختاره الله من كل الأجيال، كي يقف بجانب جسد آدم بعد أن جُلِبَ من الفلك إلى أورشليم مركز الأرض. ثم يقال إن الملاك ميخائيل أخذ ملكي-صادق وهو بعمر خمسة عشر عاماً، من أبيه، وبعد أن رُسم كاهناً، جَلَبَه إلى أورشليم، ثم يطالعنا الروح القدس وهو يتحدّث من الفلك محيياً ملكي-صادق باعتباره «المَخْلُوق الأول لله.»

ملكي-صادق وسام بن نوح: هذا الاعتقاد الذي امتلأت به المصادر اليهودية (بالاصافة لكتابات الأباء مثل جيروم) ربما نبع من الاعتبارات الزمنية على العُمر التوراتي لسام، وتداخل فترة حياته مع إبراهيم، وإسحاق وحتى يعقوب[61]. أيضاً ربما اعتقاد التقليد اليهودي الذي فيه كُلّ الأبناء الكبار لنوح، قبل بداية الكهنوت الهاروني واللاويين، كانوا كهنة. ملكي-صادق في الأدب اليهودي:

فيلو الاسكندري:

عند فيلو يأخذ شخص ملكي-صادق شكلاً مستمداً من الفلسفة الأفلاطونية وتُفسّر مجازياً السمات التاريخية لنص سفر التكوين؛ وهكذا، يصبح ملكي-صادق ذهناً îiōò مَلَكِياً آصدر، بعكس الملوك الطغاة، قوانين سارة وقدّم للنفس غذاء الفرح

والسعادة. أنه اللوغوس [العقل] λογος الكهنوتي الذي يحرر النفس بعطية الخمر من الإلهام الأرضي ويسكرها بالفضائل السماوي. مع ذلك، فملكي-صادق بالنسبة لفيلو هو أيضاً شخصية حقيقية، ففي On Abraham 235، الكتاب الذي يسرد فيه قصة حياة إبراهيم، يشير إلي ملكي-صادق (دون ذكر اسمه حرفياً) بأنه الكاهن الأعلى العظيم لله العليّ.

يوسيفوس:

يشير يوسيفوس إلى ملكيصادق «كزعيم كنعاني «في حرب اليهود، وككاهن في عاديات اليهود. بالانتقال إلى التفاصيل نقول، إنه في حرب اليهود، (Chapter 1 , 10)، ملكي صادق هو زعيم كنعاني، لكن يوسيفوس يشير إليه باسم «الملك البار»؛ كما يقول أيضاً إن أورشليم سميت على اسمه: «...لكنه الذي بَناها أولاً. كَانَ رجل نشطاً بين الكنعانيين، وفي لسانِنا الخاصِ دُعي الملك المستقيم؛ وقد كان كذلك حقاً؛ وبالتالي فهو يُحسبُ الكاهن الأول لله، وبَنى أول هيكل [هناك]، ودَعا المدينةَ أورشليم، التي دُعِيتْ سالم سابقاً».

النص الثاني ليوسيفيوس حول ملكيصادق نجده في العاديات اليهودية (Chapter 10:2)، «حيث ملكي-صادق، ملك مدينةِ سالم، استقبلَه (استقبل إبراهيم). ذلك الاسمِ يعني، الملك المستقيم: ومثل هذا هو كَانَ، بدون نزاعٍ، طالما أنَّه، على هذا النسق، عُيّنَ كاهن الله: على أية حال، دَعوا سالم بعدئذ أورشليم».

لكن في أي من النصين لا يدعو يوسيفوس ملكي- صادق بلقب ملك السلام، فملكي-صادق بالنسبة ليوسيفوس هو شخص تاريخي ليس إلا، رئيس كنعاني وكاهن لله بنى هيكل الله في أورشليم.

ملكي-صادق في العهد الجديد:

في العهد الجديد، الإشارات إلى ملكيصادق لا تظهر إلا الرسالة إلى العبرانيين التي

كتبت أصلاً لليهود الذين اعتنقوا المسيحية، كما يشير اسمها (نهاية القرن الأول للميلاد)، فالإشارات إليه كانت مكثفة. يقال هناك إن يسوع المسيح هو كاهن إلى الأبد في منظومة ملكيصادق وذلك عن طريق الاستشهاد بالمزمور 4:110. يسوع ذاته يأخذ دور الكاهن الأعظم مرّة وإلى الأبد. نقل إبراهيم بضائعه إلى ملكيصادق مصوّر هنا على أنه يتضمّن أن ملكيصادق أرفع مكانة من إبراهيم، وبذلك فإبراهيم يعطيه العشر. وهكذا، فكهنوت ملكيصادق (يسوع) أرفع درجة من الكهنوت الهاروني (المنحدر من صلب إبراهيم)، ومن ثم فالهيكل في القدس غير ضروري الآن.

يقول فيرلين د. فيربروج عن ملكي-صادق عند كاتب الرسالة إلى العبرانيين: «يرى فيه إشارة للمسيا الذي يتميز شخصه وخدمته بالبر والسلام»؛ إنه يرى فيه أيضاً، ككاهن أممي، إشارة إلى الكاهن العالي المسياني الذي يمارس كهنوتاً عن كل العالم، فهو متفوق على الكهنة اللاويين الذين مارسوا الكهنوت نيابة عن الشعب اليهودي فحسب؛ أما ملكي-صادق فقد امتد كهنوته ليصبح كهنوتاً عالمياً يشمل الأمم واليهود:

«حيث دخل يسوع كسابق لأجلنا، صائرا على رتبة ملكي صادق، رئيس كهنة إلى الأبد» (عب 20:6)، أي حيث دخل يسوع ليس كاهناً فقط للشعب الإسرائيلي، بل كاهن أيضاً لكل الأمم على رتبة ملكي-صادق الكاهن الأممي الذي كهن أمام الله لأجل أناس هم بالتأكيد من غير اليهود.

هذا المفهوم اللاهوتي تؤيده كلمة «رتبة» τάξις، فهي قد تعني «طبيعة أو اسلوب» (وليس بالضرورة إشارةَ إلى أيّ رتبة أو موقع أعلى)؛ أي «بحسب طبيعة ملكي-صادق»؛ أو «وفق اسلوب (نمط) كهنوت ملكي-صادق».

ملكي-صادق هنا شخصية حقيقية؛ فالعبرانيون تحكي عنه كشخصية حقيقية ظهرت في التاريخ وباركت إبراهيم؛ كذلك فالسفر يفرّق بينه وبين المسيح، فهو ليس المسيح لكن المسيح جاء على «رتبته».

لكن ماذا يعني أن ملكي-صادق هو «بلا أب بلا أم بلا نسب» (عب 3:7)؟ الترجمة السريانية تقدّم هذا النص كما يلي: «الذي أباه وأمه لم يُكتَبا بين الأنساب؛ ولذا لم يكن معروفاً مَنْ هو»؛ كذلك يقول النص العربي؛ يقول:» ونحن لا نعرف شيئا عن أبيه أو أمه أو نسبه أو بداية حياته أو نهايتها». (الترجمة المسماة بالإنجيل الشريف).

في نص رسالة العبرانيين، نتلمس فارقاً جوهرياً بين الكهنوتين، الملكي-صادقي واللاوي: «لا بداءة أيام له ولا نهاية حياة... هذا يبقى كاهنا إلى الأبد» (عب 7:3)؛ وهنا، لا يضع كاتب العبرانيين حداً زمنياً لكهنوت ملكي-صادق؛ في حين أن كهنوت اللاويين كان ينتهي بموتهم (عد 24:20-28). الأمر ليس متعلقاً بملكي-صادق كشخص، بل بالكهنوت ذاته؛ في الكهنوت اللاوي كان تحديد عمر الكاهن مهماً جداً لذا كان لا يمكن للكاهن أن يبدأ خدمته إلا عند بلوغ الخامسة والعشرين وعليه أن يتقاعد عند بلوغ سن الخمسين (عدد 1:4-22،3-23، 35، 43،، 24:8-25)، كذلك فإن نسب الكاهن كان مهماً أيضاً.

ملكي-صادق في الأدب الأبوكريفي للعهد الجديد والكتابات الغنوصية:

في الكتابات الغنوصية:

في مجموعة الكتابات الغنوصية القديمة التي ترجع للقرن الرابع الميلادي أو ربما قبله، والتي اكتشفت عام 1945 وتعرف باسم مكتبة نجع حمادي، نجد رسالة تنسب لملكيصادق. وهنا يتم الافتراض أن ملكيصادق هو يسوع المسيح. ملكيصادق، كيسوع المسيح، يعيش ويبشّر ويموت ويقوم من بين الأموات، بمنظور غنوصي. جيء ابن الله ملكيصادق يتحدّث عن عودته ليأتي بالسلام، تدعمه الآلهة، فهو كاهن ملك ينشر العدل.

رسالة ملكي-صادق:

هو أحد نصوص مكتبة نجع حمادي، التي ترجمنا من نصوصها، «الإنجيل بحسب

توما». الرسالة نص رؤيوي ملكي-صادق فيه هو أحد البطاركة (الآباء)! إنه ملاك رئيس ونموذج مثالي مستقبلي (المحارب الإلهي والكاهن الأكبر الأخروي). هذا التصوير مشابه على نحو مُدهش لنصوص قمران، مع اختلاف هام جداً: أن ملكي-صادق والسيد المسيح هم الشخص نفسه هنا!

كتب يو :

هو مجموعة نصوص غنوصية (لكنها ليست جزءاً من مكتبة نجع حمادي)؛ وفيه يَصلّي السيد المسيح إلى الآبِّ من أجل «أن يجلب زوروكوثورا ملكيصادق ماءَ المعمودية الناري مِنْ عذراء الضوء» (من المفترض أنها مياه سماوية للمعمودية) (الكتاب الثاني 46:42). ملكي-صادق كائن سماوي له وظيفة كهنوتية، فهو أبّ سام وكاهن سماوي (لكن بدون محتوى أخرويٍ). أما القلب زوروكوثورا فيَبْدو أنه مرتبط بتعاليم غنوصية سحرية.

بستيس صوفيا:

مخطوط غنوصي آخر وجد خارج مجموعة نجع حمادي ويرجع تاريخه للقرن الرابع الميلادي؛ وهو يتضمّن مجموعة من الحوارات بين السيد المسيح وتلاميذه من الرجال والنساء. ملكي-صادق في هذا النص هو كائن سماوي عمله هو جمع الذراتَ الخفيفة النقية من الكون وإيداعها في خزانة الضوء. في الكتاب الرابع من هذا النص، زوروكوثورا ملكيصادق يواجه نزاعات مع الأراكنة (انبثاقات)، التي تُحطّمُ من الأرواح قدر ما تستطيع، كذلك فهو يواجه نزاعات أخرى مع آلهةِ العالم السفلي، التي تحتجز الأرواح سجينة في عالمها. في هذا النص، نجد أن كُلّ آثار ملكي-صادق التوراتية وكُلّ العناصر الأخروية وقد اختفت. فهو الآن ملاك رئيسي، ربما يحمل آثار الكاهن السماوي والمحارب القدسي.

ملكي-صادق في كتابات الآباء والتقليد المسيحي: هيبوليتيس الروماني في «دحض

كل المرطقات «وإبيفانيوس في «الفناريون» هما أبرز شاهدين على وجود ثلة من المراطقة كانت تدعى «بالملكي-صادقيين»؛ جعلوا من ملكي-صادق قوة سماوية أرفع من المسيح، وساواه بعضهم بالروح القدس.

مار افرام السرياني في تفسيره لسفر التكوين اعتبر ملكي-صادق كسام إبن نوح. أما كبريانوس الشهيد في رسالته، وجيروم (On Psalms Homily 36)في قراءته للمزامير، فقد رأيا في أن ملكي-صادق المسيح في أحد ظهوراته في العهد القديم.

أمبروسيوس رأى أن ملكي-صادق شخصية تاريخية فقد كان ملكاً على ساليم وكاهناً لله العلي.

ثمة نص عربي قديم يشير إلي أن ملكي-صادق هو ابن هيراكليم بن فالق بن جومر بن يافث بن نوح، واسم أمه سالاتئيل.

يوستينوس الشهيد قال إن ملكي-صادق الكاهن غير المختون بارك إبراهيم المختون؛ كذلك فقد اعتبر أن ملكي-صادق شخصية حقيقية؛ الرأي ذاته نجده عند ترتليان.

ثاؤفيلس الأنطاكي قال إن ملكي-صادق كان أول كاهن في الكهنوت الأممي.

الاعتقادات المسيحية الإنجيلية:

تعلّم الطوائف المسيحية الإنجيلية التقليدية، التي تتبع لوثر، أن ملكيصادق كان شخصية تاريخية وأنه أنموذج بدئي للمسيح. يقول ترمبر لونغمان إن الفهم الشعبي للعلاقة بين ملكيصادق ويسوع هو أن يسوع هو كريستوفاني العهد القديم - بكلمات أخرى، ملكيصادق هو يسوع. آخرون، بعد أن أشاروا إلى أن الرسالة إلى العبرانيين 7 تخبرنا أن ملكيصادق كان «بلا أب، بلا أم، بلا نسب»، يوافقون على أن ملكيصادق لا يمكن أن يكون يسوع وعوضاً عن ذلك يعتبرنه إظهاراً للروح القدس.

الإحياء الليتوروجي لذكراه:

ملكيصادق مذكور في القانون الروماني، أول صلاة افخارستية في الطقس الروماني للكنيسة الكاثوليكية، وكذلك يصوّر في سجل شهداء روما حيث يتم إحياء ذكراه في 26 آب.

أما الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية فتحيي ذكراه في الثاني والعشرين من أيار، ويوم «أحد الأسلاف»، أي قبل عيد الميلاد بأحدين. في تقويم القديسين للكنيسة الأسقفية الأرمنية يحتفل بذكراه كواحد من الأسلاف القديسين في 26 تموز.

اعتقادات قديسي الزمن الأخير:

يصف كتاب مورمون لكنيسة يسوع المسيح لقديسي الزمن الأخير عمل ملكيصادق في سالم في ألما 13: 17 – 19. ووفقاً لألما، كان ملكيصادق ملكاً على شعب سالم الشرير، لكن بسبب صلاحه، تاب شعبه عن شره وصارت المدينة مسالمة وهو ما يتناسب مع اسمها. بالنسبة إلى العهد القديم، يقول ألما إنه «كان ثمة شعوب عديدة قبل [ملكيصادق]، وكذلك كان بعده كثيرون، لكن لا أحد كان أعظم منه».

أيضاً، في ترجمة النبي جوزيف سميث للكتاب المقدّس، يوصف ملكيصادق على أنه «رجل الإيمان، الذي عمل الصلاح؛ وحين كان طفلاً كان يخشى الله؛ وأوقف أفواه الأسود». ولأنه كان رجلاً صالحاً ويخاف الله، «تمت رسامة [ملكيصادق] ككاهن أعظم». الترجمة تصف أيضاً ملكيصادق على أنه موطّد السلام في مدينته وأنه كان يدعى «ملك السماء» و «ملك السلام»، JST Bible Gen 14:25-40، بحيث أنه وشعبه حاولوا أن يُتَرجموا، مثلما كان أخنوخ (سلف نوح) وشعبه. أخيراً، تلاحظ ترجمة النبي جوزيف سميث أنه، في الرسالة إلى العبرانيين، حين يتكلّم بولس عن ملكيصادق، فإن منظومة الكهنوت التي تحمل اسمه تكون بلا أب ولا أم، إلخ، وليس ملكيصادق نفسه. (JST Bible Heb 7:3).

نص بولس: بِلاَ أَبٍ، بِلاَ أُمٍّ، بِلاَ نَسَبٍ. لاَ بَدَاءَةَ أَيَّامٍ لَهُ وَلاَ نِهَايَةَ حَيَاةٍ. بَلْ هُوَ مُشَبَّهٌ بِابْنِ الله. هذَا يَبْقَى كَاهِنًا إِلَى الأَبَدِ.

آراء قديسي الزمن الأخير الأخرى المتعلقة بملكيصادق متقاربة جداً مع ما ورد في ترجمة الملك جيمس.

الكهنوت الملكيصادقي يحمل اسمه، وذلك من أجل عدم الإفراط باستخدام اسم يسوع، الذي كان الكهنوت يحمل اسمه أصلاً (المبادئ والعهود، 107: 3 – 4). وبحسب المبادئ والعهود، ملكيصادق منحدر من نوح (14:84). لكن يبقى ثمة جدل حول ما إذا كان هو سام، أم أحد المنحدرين منه. كان النبي جون تايلور (1 تشرين الثاني، 1808 – 25 تموز، 1887) يعلّم أنه سام – ربما اعتماداً على ياشار Jasher 11:16؛ الذي يقول أدونيزيديق؛ لكن بروس ر. ماكوني (29 تموز 1915 – 19 نيسان 1985)، وهو أحد الرسل الإثني عشر، يقول إنه كان من نسل سام.

يرى بعضهم أن سلالة النسب في المبادئ والعهود 138: 41 التي تذكر «سام/ الكاهن الأعظم الأعلى» تدعم الرأي القائل إن سام هو ملكيصادق. يكتب ألما ي. جيجي في المجلّة المورمونية Ensign عام 1973 مستشهداً بهذا المقطع وغيره من المقاطع ليصل إلى نتيجة مفادها إنه ليست ثمة ما يكفي لمعرفة الإجابة على السؤال. (https://www.lds.org/ensign/1973/11/i-have-a-question?lang=eng).

في الإسلام:

ليس ثمة ذكر لملكيصادق في القرآن ولا في التفاسير الأولى. لكن بعض المفسّرين المتأخرين، ومنهم عبد الله يوسف علي، يقترح أن هنالك ثمة علاقة بين ملكيصادق والخضر. لقد أشار هؤلاء إلى القصة الرمزية حول ملكيصادق الواردة في رسالة بولس إلى العبرانيين كنص مواز للرؤيا الإسلامية للخضر. لكن ملكيصادق في المذهب الإسماعيلي له أهمية عظمى وذلك بوصفه واحداً من «الأئمة الدائمين»؛ أي أولئك

الذين يقودون الناس عبر عصور التاريخ.

معنى كهنوت ملكي-صادق في الكنيسة المورمونية

في الكنيسة المورمونية ثمة كهنوتان: الهاروني والملكي-صادقي. والفارق بين الكهنوتين بارز وهام. ناقشنا تفصيلياً مسألة ملكي-صادق ودوره في النصوص المقدّسة عند الجميع. وربما نستطيع إن أسعفنا الوقت أن نقدّم مقالة أخرى حول هارون [أهارون بالعبرية] وكهنوته.

لكن الواقع أنه رغم الكم الكبير من المعلومات الذي أوردناه في المقال، إلا أن هدفنا من تلك الدراسة المطوّلة لم يصل. وهذا وضح من تواصلنا مع الأخوة والأصدقاء في لبنان وأميركا. لذلك كان لزاماً علينا أن نقدّم هذا الملحق للحديث عن ملكي-صادق وكهنوته في العهدين القديم والجديد، وكيف أن النبي جوزيف سميث استطاع الوصول إلى كنه أمور لم يصل إليها غيره.

هنا لا بدّ أن نلحظ الأمور التالية:

1 - نحن نفضّل الترجمة السورية [آرامية أو عربية] للاسم ملكي صادق، والتي تعني أن «ملكي my king هو صادق». هذا يعني أن ملكي-صادق لم يكن عبرانياً؛ والأرجح أنه كان آرامياً سورياً؛

2 - الملاحظة الثانية الهامة جداً هي أن ملكي-صادق، اللاعبراني، «كَانَ كَاهِنًا للهِ الْعَلِيِّ. إيل عليون». إيل، كما هو معروف، كان اسم رئيس البانثيون الآرامي-السوري، مقابل يهوه اليهودي؛ وحين يكون ملكي-صادق، الملك الآرامي-السوري، كاهناً لإله بآرامية-سورية واضحة الدلالة كاسم، إيل عليون، فهذا تأكيد غير مباشر على أن ملكي-صادق لم يكن من العبرانيين.

3 - الملاحظة الثالثة الهامة هنا هي أن ملكي-صادق «بَارَكَهُ [لأبرام] وَقَالَ: «مُبَارَكٌ

أَبْـرَامُ مِـنَ اللهِ الْعَلِيِّ [إيـل عليـون] مَالِـكِ السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، وَمُبَارَكٌ [إيـل عليون] اللهُ الْعَلِيُّ الَّـذِي أَسْـلَمَ أَعْـدَاءَكَ فِي يَـدِكَ». فَأَعْطَـاهُ عُـشْرًا مِـنْ كُلِّ شَيْءٍ». هذا يعنـي أن كاهن إيـل عليـون أعـلى مرتبـة كهنوتيـاً من أبـرام، فهو من يبـارك جـد إسرائيل، وجـدّ إسرائيل، بالمقابل، هو من يعشّر عنده. وباركه باسم إيل عليون لا باسم يهوه.

4 - هـذا يعنـي أيضـاً، ضمن أمور أخـرى كثيرة، أن التوراة ليسـت بالكتـاب العنصري الـذي - كـما يصـوّره أعـداء اليهـود - يقدّم غـير العبرانيـين كغوييـم أو مينيـم خلقهم يهوه أصـلاً لخدمـة بنـي إسرائيـل. فالتـوراة ذاتهـا تجعل مـن كاهنـاً موحّداً شـخصاً أرفـع مرتبة مـن أبي الأنبيـاء، الـذي لم تـتردد التـوراة للحظـة في تقديـم أبـرام وهـو يعشّر عنـده. ولهذا مدلوله اللاهوتي-الليتورجي الهام.

5 - بالانتقـال الآن إلى العهـد الجديـد، نجد في الرسـالة إلى العبرانيين النـص الهام التالي: «حيـث دخـل يسـوع كسـابق لأجلنـا، صائـرا عـلى رتبـة ملكـي صـادق، رئيـس كهنـة إلى الأبـد»! فلـماذا لم يختـر يسـوع غير ملكـي صادق، يصير عـلى رتبتـه، رئيس كهنـة إلى الأبد؟ واضـح تماماً مـن الربـط بـين النصـيّن أن اختيـار يسـوع لملكي-صـادق لـه مدلـول فائـق الأهميـة، وهـو لم يـشر إليـه غير جوزيف سـميث، وإن بشـكل غـير مبـاشر. ملكي-صادق هـو كاهـن أمـم، أي ليس كاهنـاً عبرانيـاً؛ هو كاهن لأحـد آلهة الأمـم، إيل عليـون، وليس كاهنـاً ليهـوه. بالمقابـل، فهذا الكائـن الأممي، يفوق أبـا أنبياء بنـي إسرائيل مكانـة، وبالتالي فهـو يباركـه ويجعله يعـشّر عنده. هذا يعنـي أن ملكي-صادق، كشـخص بـارز في التكوين العـبراني، هـو كاهـن لـكل البـشر، يهـود وأمم. ويسـوع، حـين يختـار أن يكـون كاهنـاً إلى الأبـد، يختـار أن يكون «عـلى رتبة ملكي-صـادق» لأنه وحـده، في كل التوراة وتفاسـيرها، الكاهن الذي أرسل للناس، بغض النظر عن انتمائها.

6 - شـخصيات هامـة جـداً في التـوراة لكنها غـير عبرانيـة، كملكي-صـادق وراعوث وأيوب، تظهر بها لا يدع مجالاً للشك أن التوراة كتاب غير عنصري.

الفصل العاشر

الأعراف الدينية اليهوديّة

التقويم:

يقوم التقويم اليهودي على سنة مؤلفة من 12 شهراً. ويتكوّن كلّ شهر من 29 أو 30 يوماً. في العصور القديمة، كان الشهر القمري يبدأ حين يرى الشهود هلال القمر الجديد. لكن منذ القرن الرابع، صار التقويم يحسب سلفاً، وأهملت بالتالي شهادات المراقبين. ونحن نعلم أن السنة القمريّة أقصر من مثيلتها الشمسيّة بأحد عشر يوماً. ومن أجل أن تأتي الأعياد اليهوديّة، التي تعتمد أساساً السنة الزراعيّة-الشمسيّة، في أوقاتها المحدّدة، إضافة إلى حلولها في موعدها القمري الصحيح، كان يجب أن يتم خلق نوع من التناسب بين السنة الشمسيّة والسنة القمريّة. وهكذا، صار يضاف شهر قمري بين شهري شباط وآذار سبع مرّات كل تسعة عشر عاماً؛ ويسمّى شهر آذار الثاني (وآذار). تبدأ السنة الدينيّة بعيد رأس السنة (روش ها شنه)، الذي يقع في الحقبة الممتدة بين شهري أيلول وتشرين الأول، حيث يعتقد اليهود التقليديّون عموماً أن الإله يحاكم العالم على أعماله في السنة التي مضت. أمّا التقويم فيبدأ بشهر نيسان.

إن أشهر السنة الدينيّة اليهوديّة وأيامها؛ هي: تشري (30)، ويصادف شهر تشرين الأول تقريباً؛ حشوان (29 أو 30)؛ كسلو (29 أو 30)؛ طبت (29)؛ شباط (30)؛ أدار (29)؛ نيسان (30)؛ أيار (29)؛ سيوان (30)؛ تموز (29)؛ أب (30)؛ أيلول (29). ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن ثمة اختلاف بسيط في التسميات بين اللفظ اليهودي الشرقي ومثيله الغربي: مثلاً؛ آب عند الشرقيين، تلفظ أف Av عند الغربيين. فصول السنة؛ هي: تفوقت تشري (الخريف)؛ تفوقت طبت (الشتاء)؛ تفوقت نيسان (الربيع)؛ وتفوقت تموز (الصيف).

نحن اليوم في 10 أيار من العام 5766 من التقويم العبراني. أعياد اليهود: أعياد اليهود كثيرة جداً. فهم يرون أن كل يوم سبت من كل أسبوع هو يوم عيد. وكل مطلع شهر (روش حدوش)، وفق الحساب الفلكي، هو يوم عيد أيضاً. إضافة إلى ما سبق، يحتفل اليهود بمناسبات كثيرة سنستعرضها لاحقاً: السبت: هو يوم الراحة الكاملة عند اليهودي التقليدي؛ كما نستدلّ على ذلك من اسمع باللغة العبريّة (شابّات أو راحة أو توقف). في السبت يُحتفل بذكرى خلق الإله للعالم، واتكال الأخير على الأول بالكامل (تك 2: 1-3؛ خر 20: 8-11)؛ وكذلك بذكرى خلاص الإسرائيليين من العبوديّة في مصر (تث 5: 12-15). يرى الأدب الربّاني في الشابّات وطقوسه أميز المعالم في علاقة عهد إسرائيل مع الإله. ويُظهر التلمود 39 نوعاً رئيساً من الأعمال المحظورة يوم السبت. تتضمّن طقوس هذا اليوم إشعال نساء البيت لشمعتين على الأقل في مساء الجمعة (بدء يوم السبت)، وعند الغداء يوم السبت. حين ينتهي يوم السبت، يُقام طقس الانتهاء (ها-فدالاه)؛ وفيه تتلى البركات على الخمر، وتُقاد شمعة. رأس السنة العبريّة (روش ها-شنه): يقع هذا العيد في اليوم الأول من الشهر السابع في التقويم العبري (كما لاحظنا، فالسنة الدينيّة لا تتطابق مع التقويم)؛ وذلك لإحياء ذكرى الحياة الزراعيّة لليهود القدامى، حيث أنه في هذا اليوم من السنة يبدأ فصل الخريف. إنه يوم مقدّس يلبس فيه اليهود ثياباً جديدة عموماً، ويتحضّر له الأتقياء منهم بصوم لمدّة 30 يوماً. يبدأ عيد رأس السنة بإشعال أنوار العيد في البيت والكنيس

حيث تتلى بركات خاصّة. يستهل رأس السنة أيضاً العطلة السنويّة الكبيرة وأيام التوبة العشرة السنويّة. من طقوس هذا العيد أيضاً النفخ في البوق (شوفار) المصنوع من قرن الكبش لإيقاظ اليهود كي يعودوا إلى الإله. يستمر هذا العيد يومين (2 و 3 تشري)؛ ويتميّز يومه الثاني (3 تشري) بأنه يوم فرح شعبي. وتمتد طقوس هذا العيد يوماً ثالثاً (4 تشري)، الذي يصادف ما يعرف «بصوم جدليا»، وهو إحياء لذكرى قتل جدليا بن أحيقام، الذي ولاّه بختنصّر ملك بابل على من بقي من يهود فلسطين، حيث كان قد نقل معظم اليهود أسرى إلى بابل. ثمة تقليد عام في اليوم الأول من رأس السنة، يدعى «تشليخ»، يقتضي ذهاب اليهود في فترة ما بعد الظهر إلى إحدى ضفاف الأنهار أو البحر، ومن ثم يخرجون ما في جيوبهم ويهزونها خلال هذا الطقس. هذا يعني أن الذنوب انتقلت إلى السمك. لكن إطعام السمك، أثناء الطقس، ممنوع. هذا التقليد مأخوذ عن النص التوراتي، «وتطرح في أعماق البحر جميع خطاياهم» (ميخا 19:7). يوم كيبور (كفور) أو يوم التكفير أو عيد الغفران: وهو يوم نقض كل الالتزامات حيال الآخرين. ونحن نعتقد أن هذا العيد غير زراعي.

يبدأ هذا العيد القديم قبل غياب شمس العاشر من تشري، وينتهي بعد غروب شمس اليوم التالي. ويصوم اليهود طيلة هذه المدّة. إنه أقدس يوم في السنة العبريّة. وبعد إشعال أنوار يوم كيبور في المنزل مساء ذاك اليوم، تذهب العائلة، المرتدية ثياباً بيضاء عموماً، إلى الكنيس لتقديم النذور. وهذا ما يحلّ اليهودي من نذوره غير الموفاة. عيد المظال (سوكوت): وهو عيد زراعي، يرمز إلى تخزين المواد الزراعيّة، الذي يسبق فصل الخريف.

بعد يوم كيبور مباشرة، يبدأ اليهود ببناء أكواخ [تشبه كثيراً العرزال، المعروف في لبنان وسوريّا] والتي تميّز عيد المظال، إحياء لذكرى تيه الإسرائيليين في بريّة سيناء حيث اعتادوا الإقامة تحت المظال.

يبدأ عيد المظال مع غياب شمس يوم 14 تشري، ويستمر ستة أيام. يوم 22 تشري

يدعى «شميني عصيرت»، ويختم به عيد المظال. يتحلّل هذا الأسبوع جو عطلة فرح على نحو فريد. والناس يقيمون تحت المظال طيلة هذه المدّة - يأكلون ويصلّون. والعرزال مكون عادة من أربع دعائم، مغطاة بأغصان الشجر، المزينة بالأزهار والحمضيّات، أما السقف فمصنوع بحيث يمكن رؤية النجوم من خلاله.

يوم 21 تشري، يدعى «عيد الاستسقاء». وفيه يدخل اليهود إلى الكنيس، حاملين بأيديهم أغصان الشجر، ويبدأون بضربها بالكراسي حتى تتساقط أوراقها كلها. فسقوط الورق يعني سقوط الذنوب. عيد فرحة التوراة (سمحات توراه): يأتي هذا العيد بعد تسعة أيام من بداية عيد المظال، أي يوم 23 تشري. وفيه تنتهي القراءة السنوية لأسفار التوراة. يتميّز هذا العيد بالغناء والرقص في الكنيس، حيث تحمل المواكب أسفار التوراة، في سبع دوائر حول المصطبة (بيما أو طيبا)؛ ويسبح الجمهور باسم الخالق الذي أعطاهم التوراة. عيد التكريس أو الحنوكاه: يذكر سفر المكابيين أن أنطيوخس أبيفانس، حاكم فلسطين اليوناني، حاول إرغام اليهود على ترك دينهم، عام 175 ق.م. تصدّى له الكاهن الأكبر متاثياس، جنباً إلى جنب مع يهوذا مكابيوس. ويوم 25 كسلو، أخرجت التماثيل من الهيكل، وأقيم مذبح طاهر، وأعيدت الشعائر اليهوديّة. عيد الحنوكاه مناسبة للخروج وتبادل الهدايا؛ أما الأطفال فنصيبهم اللعب. يستمر هذا العيد ثمانية أيام، تضاء فيه الشموع في البيوت اليهودية. كذلك يستعمل شمعدان (مينوراه) ثماني الأطراف (أو تساعيها).

حنوكاه كلمة مستخدمة في اللغتين العبرية والآراميّة؛ أما في النص اليوناني للتوراة فنجدها تترجم بمعنى «تكريس المذبح» (1 مكابيين 59:4). يقرأ المتعلمون اليهود سفر المكابيين خلال هذا العيد. عيد القُرعة أو البوريم: يحيي هذا العيد ذكرى خلاص اليهود في الإمبراطوريّة الفارسيّة من المذبحة التي دبّرها لهم الوزير هامان، في القرن الخامس ق.م. وهو أيضاً احتفال بذكرى وعد ملك الفرس ليهود العراق بإعادتهم إلى فلسطين.

يبدأ هذا العيد يوم 13 آذار بصوم استير؛ يوم 14 منه هو العيد الكرنفالي؛ ويوم 15 هو بوريم شوشان - والأخيرة مدينة فارسيّة. (راجع: سفر استير في العهد القديم).

عيد الفصح أو البيساح: هذا العيد هو ذكرى نجاة اليهود بقيادة موسى من فرعون مصراييم (جمع مصر). و«البيساح» الذي يعني العبور، هو إشارة لأمور عديدة: عبور ملك العذاب فوق أرض مصر دون المساس باليهود؛ عبور الشتاء الذي يفسح المجال للربيع؛ عبور اليهود من العبوديّة إلى الحريّة؛ وعبورهم البحر مع موسى. فالفصح بالتالي هو عيد الحريّة والربيع. كان اليهود، خارج إسرائيل، يحتفلون بهذا العيد ثمانية أيام؛ لكنهم في إسرائيل أنقصوا المدة يوماً واحداً. السمة المميزة لهذا العيد هي تناول الخبز الفطير (مصوت)؛ وذلك كدليل على السرعة القصوى التي غادر بها اليهود مصر إذ لم يتح لهم الوقت لتخمير العجين.

يبدأ هذا العيد مساء يوم 14 نيسان، حين يبدأ البحث عن خميرة العجين وإخراجها من البيت. قبل العيد، تأتي أيام تنظيف الربيع التي تساهم أيضاً في الكشف عن وجود الخميرة في المنزل. اليومان الأولان واليومان الأخيران فتدعى بالعيدين الكبيرين؛ أما الأيام الأربعة التي تحل بين العيدين فتدعى «بالعيد الصغير»؛ والتي لا يكون فيها احتفال طقسي كبير، رغم أنه يؤكل فيها الخبز الفطير أيضاً.

عند بداية العيد تقام وليمة (سيدير)، يجلس فيها ربّ الأسرة على رأس طاولة، وأمامه 3 أرغفة خبز فطير، قطعة عظم، لحم مشوي، حزمة نباتات مرّة، فاكهة مهروسة ومنقوعة بالنبيذ، بيضة، مخللات، ماء مالح أو مخلوط بالخل، وطعام رديء آخر. الغاية من الأطعمة الرديئة تذكّر الصعوبات التي واجهها اليهود أثناء التيه. يشرب ربّ العائلة 4 أقداح من النبيذ، ويترك قدحاً خامساً لإلياهو النبي [مار إلياس أو الخضر] حين ينزل من السماء. يتلو ربّ العائلة على مسامع أسرته قصّة الخروج من الأغاداه. وخلال هذا العيد تتم التضحية بحمل أو شاة أو جدي.

يمكن لبعضهم تأجيل العيد شهراً؛ ويسمّى بالتالي «الفصح الثاني». عيد 33 عومر:

يصادف 18 أيار. وعومر هي الفترة التي تبدأ بعيد الفصح وتنتهي بعيد الحصاد، وتستمر 50 يوماً. عيد الحصاد أو الأسابيع أو العنصرة (شفعوت أو شبعوت): وهو أيضاً عيد الخمسين من عومر، المصادف للسادس عشر من سيوان؛ ويستمر يومين، ويوازي عيد العنصرة المسيحي. تشير التسمية إلى فترة الأسابيع السبعة بعد الفصح. وكانت هذه الأسابيع في فلسطين تشكّل فصل حصاد الحبوب. في هذا العيد يُحتفل أيضاً بذكرى نزول الوصايا العشر على موسى، في سيناء؛ لذلك يعرف بأنه «فصل إعطائنا شريعتنا». في «الشبعوت»، يحتفل اليهود بزفاف التوراة في الكنيس، الذي يزيّن بالنباتات الخضراء. صوم 18 تموز: وهو يوم حداد، لأنه يصادف ذكرى تحطيم ألواح التوراة، وإبطال القربان اليومي. كذلك، هو ذكرى هجوم طيطس الروماني على القدس عام 70 أو 69، حسب المصدر. صوم 9 آب (تشع بآب أو إيخا): وهو يوم حداد أيضاً، لأنه يصادف ذكرى تدمير البابليين للهيكل عام 586 ق.م.؛ وذكرى دمار الهيكل الثاني عام 70 م. وكدليل على الحداد، يجلس المجتمعون في الكنيس على كراس منخفضة، ويقرأون سفر المراثي؛ فالنبي إرميا كان شاهداً على دمار الهيكل الثاني. يسمى العيد إيخا أيضاً بسبب الكلمة الأولى، إيخا، التي يبدأ بها مراثي إرميا. عيد 15 آب:

هو علامة اقتراب الخريف؛ وقد ضعف الاهتمام به. الصوم الصوم عند اليهود نوعان: صوم مذكور في التوراة، وصوم الحاخاميم. أهم أيام الصوم، يوم كيبور. ويستمر هذا الصوم 25 ساعة، بدءاً من غياب الشمس يوم 9 تشري حتى هبوط الليل يوم 10 تشري. ويمضي اليهود معظم الوقت في هذا اليوم في الكنيس يصلّون، وهم ممسكون عن الطعام والشراب. الصوم الوحيد الآخر المشابه في مدته لصوم يوم كيبور هو صوم 9 آب. ثمة صوم يستمر فقط طيلة النهار، كالصوم الإسلامي بالطريقة الشيعيّة (من الفجر حتى الليل)؛ ويشمل: 17 تموز، حين أوصلت مجريات الحوادث إلى البدء بتدمير الهيكل الأول؛ 10 طيبت، ذكرى حصار نبوخذ نصر للقدس؛ صوم جدليا ورفاقه (إر 41: 1-2؛ 2 مل 25:25)؛ و13 آدار، صوم استير. إذا حلّ الصوم في يوم سبت، يؤجّل الصوم إلى يوم الأحد، عدا صوم يوم الغفران. ويعفى من الصوم المرضى

وحالات أخرى مشابهة. صوم الحاخاميم يتضمّن الأيام التالية: الأيام العشرة بين رأس السنة ويوم كيبور؛ اليوم السابق على الفصح بذكرى تكريس أبكار اليهود الذين نجوا خلال الوباء العاشر في مصر؛ 7 آدار، ذكرى موت موسى؛ يوم كيبور الصغير، وهو آخر من كلّ شهر؛ أوّل إثنين وخميس من كلّ شهر، والإثنين الذي يعقب الفصح والسوكوت؛ أسابيع النحيب الثلاثة بين 17 و 9 آب؛ وثمانية أيام خميس من أشهر الشتاء في السنة الكبيسة. وصوم الحاخاميم، طبعاً، من الفجر حتى هبوط الليل. لا ننسى هنا أن الحاخاميم يصومون دون شك «الصوم المكور في التوراة».

روزمانة الصوم والأعياد في السنة الدينيّة اليهوديّة:

الشهر تشري كسلو طبت آدار

العيد

1- رأس السنة 2- رأس السنة 3- صوم جدليا أيام التوبة 10- يوم كيبور 15 سوكوت 22 سمحات 23 توراة عيد الحنوكاه 25- شمعتان 26- ثلاث شمعات 27- أربع شمعات 28- خمس شمعات 29- ست شمعات 1- سبع 2- ثمان 10 - صوم 13- صوم استير 14- البوريم نيسان أيار سيوان تموز آب 14صوم البكر 15 16 عيد 17 18 19 20 الفصح 21 27 الهولوكست 18 عيد 33 عومر 6 عيد 7 شبعوت 17 صوم 9 صوم 15 عيد ملاحظة: لم تذكر الأشهر التي ليس فيها صوم أو أعياد؛ وهي: حشوان وشباط وأيلول.

أهم الأعراف اليهوديّة الكاشروت: تسمية عامة تطلق على ما يحلّ أكله من الطعام عند اليهود. تعتبر اليهوديّة الأصناف التالية «كوشير» أو يصح أكله شرعيّاً:

1- الحيوانات التي تمضغ وتجترّ ولها حوافر مظلّفة مشقوقة، مثل البقر والغنم والماعز والغزلان؛

2- الطيور غير المفترسة، التي يسمح بها الشرع؛

3- أنواع محدّدة من الجراد.

قبل تناول الحيوانات أو الطيور لا بدّ من ذبحها وفق طقس معيّن، بغض النظر عن فحصها للتثبت من أنها غير ميتة، واستئصال العصب الوركي عند الحيوانات الأهليّة. يجب إزالة كل الدم من اللحم بغسله وتمليحه؛ ولا يمكن طبخ اللحم بالحليب أو تناولهما معاً؛ كما يجب أن يمرّ وقت (6 ساعات) بعد تناول اللحم قبل أن يمكن تناول أحد مشتقات الحليب، أو العكس. يجب استخدام وسكاكين مختلفة للحم وللحليب ومشتقاته. يحرّم أيضاً خلط النبيذ بالحليب. في عيد الفصح، يحرّم تناول كافة أنواع الطعام التي يمكن أن تحتوي فطيراً. الزواج: الزواج واجب حتمي عند اليهود إذ يجب على واحدهم أن يتزوّج وينجب طفلين على الأقل (أنثى وذكر) استجابة للوصيّة التوراتيّة القائلة، «انموا واكثروا» (تك 22:1؛ 1:9). يحدث حفل الزواج تحت ظلّة ويقوم على تقديم العريس لعروسه خاتماً، أمام شاهدين، وهو يقول: «اعتبرك مكرّسة لي بهذا الخاتم، بحسب شريعة موسى وإسرائيل». يسبق ذلك مباركة للخمر والاحتفال. تُقرأ وثيقة الزواج (كتوباه)؛ وتعقبها مباركة أخرى للخمر، ثم بركات الزواج السبع. يأوي الزوجان إلى غرفة يجلسان فيها وحدهما (يحود). وهكذا تكتمل احتفالات الزواج. لفسخ الزواج، يحتاج الزوجان إلى طقس الطلاق الديني، حيث يقدّم الزوج وثيقة طلاق (غيت) إلى زوجته. من الأمور الغريبة في الزواج اليهودي، جواز أن يتزوّج الرجل ابنة أخيه أو ابنة أخته. لكن لا يحق للمرأة الزواج من ابن أخيها أو ابن أختها. كذلك إذا مات رجل دون أن ينجب، يجب أن تتزوج أرملته من أخيه، والمولود يحمل اسم الشقيق المتوفي. لا يصح أن يصبح الأولاد الذين ينجبون من طرف يهودي وطرف غير يهودي، كهنة. تعدّد الزوجات جائز شرعاً؛ لكن الحاخام غرشوم بن يهودا، أفتى في فرنسا، عام 960، بتحريمه. الختان: يمثّل طقس الختان، أو بيريت ميلاه، علامة العهد بين الإله وسلالة إبراهيم (تك 11:17)؛ وهو يطبّق على ذكور اليهود وذكور

معتنقي اليهوديّة. يتمّ الختان بعد الولادة بثمانية أيام، حتى لو صادف ذلك السبت أو العيد؛ لكن يمكن تأجيله لأسباب صحيّة. يوضع الطفل للحظة على كرسي مفرد لإلياهو النبي، الذي يُعتقد أنه يشهد كل ختان؛ ثم ينقل إلى حجر الشخص الذي سيمسك بالولد، أو العرّاب، ويقوم بالختان مطهّر متمرّس (موهيل). يقوم «الموهيل «بإزالة قلفة القضيب بسكين حادّة، ثم يقلب الغشاء التحتي. يُمصّ الدم من الجرح بالفم، أو بأنبوب زجاجي، لمنع الالتهاب. يعقب الختان وليمة طقسيّة.

مكبه: وهي بركة أو تجمع ماء طبيعي، يستعمل في الطهارة الطقسيّة. تبنى المكبّه عادة بحيث تسمح لماء المطر بالتجمّع في وعاء مصمّم بطريقة خاصّة؛ وحين توجد الكميّة التي تسمح بتكوين مكبه، يُضم إليها وعاء منفصل من ماء الحنفيّة إلى «الماء الحي». ويجري الاستحمام الطقسي في ماء الحنفيّة الذي يصبح امتداداً بشكل شرعي للماء الطبيعي، لكن يمكن أن يتبدّل بالجفاف أو إعادة الملء. يستعمل اليهود التقليديون المكبه اليوم لغايات عديدة. فالنساء يستحممن فيها بعد نهاية فترة الطمث وبعد الولادة، وذلك قبل أية علاقات جنسيّة مع الأزواج. كذلك يجب أن يتغطّس معتنقي اليهوديّة في مكبه، كما يجب غمس الأوعية المحضرة من عند اليهود في المكبه قبل استعمالها. يتغطّس اليهود الأتقياء قبل الصلوات أو قبل السبت. الحيض: تعتبر المرأة الحائض نجسة طقسيّاً في الكتاب المقدّس. وكي تصير طاهرة طقسيّاً، لا بدّ أن تستحم في ما جار، والذي يكون عادة ماء المطر أو الينابيع. يحظر على الحائض أية علاقة جنسيّة مع زوجها حتى تأخذ حمّاماً طقسيّاً بعد توقف الحيض. مزوزاه: هي لفافة من الرق يكتب عليها بخط اليدّ أول من الشماع (تث 6: 4–6، 11: 13–21). تعلّق ميزوزاه على عضادة كل باب منزل يهودي، وتوضع عادة في صندوق مزخرف عادة. وبذلك يطبقون الفهم الحرفي للوصيّة التوراتيّة: «واكتبوها على عضائد أبواب بيوتكم وعلى أبوابكم» (تث 6:9، 20:11). اليهود معتادون على تقبيل الميزوزاه عند دخول المنزل أو مغادرته. شعارات يهوديّة ماغين دافيد (درع داود): نجمة داود السداسيّة التي صارت تعتبر رمزاً يهوديّاً أنموذجيّاً، إضافة إلى ظهورها على علم إسرائيل. يعود تاريخ استعمالها كرمز

يهودي إلى قرون عديدة. قبل ذلك، كانت تستعمل بغرض الزخرفة من قبل غير اليهود أيضاً. توجد «ماغين دافيد» على شواهد قبور اليهود. المنوراه: الشمعدان السباعي المذهب، الذي صمّم للإستخدام في حرم الهيكل. يصفه سفر الخروج (31:25) بأنه مكوّن من ثلاثة فروع على الجانبين وواحد في الوسط. استعمل المنوراه في خيم التيه. ومنذ دمار القدس، صار المنوراه رمزاً هامّاً، يثير مشاعر التوحد مع الطقس القديم. في عيد الحنوكاه، يستخدم شمعدان ثماني (أو تساعي). وهو الآن شعار إسرائيل، ضمن غصني زيتون.

الفصل الحادي عشر

المسيحيون اليهود: إفتراق الطرق

قليلة جداً هي المراجع التي تتناول بالبحث مسألة المسيحيّة في قرونها الأولى. فنحن، مثلاً، لا نمتلك وثائق ذات أهميّة - باستثناء نصوص العهد الجديد التي تعتبر وثائق داخليّة بحاجة ماسّة إلى دعم من وثائق خارجيّة - حول شخص المسيح، والجماعة الأولى عموماً. مع ذلك، فقد حاولت جاهداً تقديم نص أقرب إلى التماسك، تناول بنوع من التفصيل مسألة افتراق الطرق، لكن هنا بين النصارى والمسيحيين، في كتابي الضخم، «النصارى». من الأعمال الهامة التي اعتمدت عليها، كتاب عنوانه، «اليهود في أرضهم في العصر التلمودي»، أي بين الأعوام 70-640م.، للباحث غيداليا آلون، ترجمه إلى الإنكليزيّة وحرره، غرشوم ليفي، نشر ماغنيس برس، الجامعة العبريّة، 1980. وهنا أقدّم الفصل الثالث عشر من الكتاب.

للأسف الشديد، فإن كل محاولة ترجمة أي نتاج معرفي إسرائيلي توصم من أعداء الانفتاح على ثقافة الآخر بأنها محاولة للتطبيع مع «العدو» الصهيوني. وهؤلاء أحرار في اختيار العدو، وأحرار أكثر في طريقة تعاملهم مع أعدائهم. نحن نرى أن وجود الإسرائيليين في المنطقة أمر واقع، وفهم هذا الوجود هو أول الطرق لقبوله أو لرفضه. من هنا، لا نقبل وصمة العمالة (التطبيع = العمالة) التي يدمغ بها أنصار الأيديولوجيات

المتعبة من لا يرى من منظارهم الضيّق.

قيل كثيراً عن هذا العمل الهام. قال ديفيد برغر مثلاً، في New York Times Book Review، دراسة غيداليا آلون هي عمل عظيم لواحد من بضع باحثين الذي مكنه تمكنه من الأدبين الرباني والكلاسيكي من استخدام أدوات لمقاربة حقل تقص تاريخي غير عادي في تحديه، ومحظور إلى حد ما... سيأخذ تاريخ آلون التحريفي... مكانه بين الدراسات المعياريّة لعصر غامض لكنه محوري.

نص آلون:

يُشار إلى المقطع الثاني عشر من البركات «الثمان عشرة» (ف-لامال-شينيم) في الأدب التلمودي بعبارة «بركة ها مينيم» [بركة الكفّار] - أي الصلاة المتعلّقة بالمنشقين عن الدين. وتعلمنا المصادر ذاتها أن هذا القسم من الليتورجيا يرجع تاريخيّاً إلى زمن أكاديميّة يافنه:

« لقد وضع شمعون هابقولي البركات الثمان عشرة وفقاً لنظامها المطلوب بحضور الربّان غملائيل في يافنه. قال الربان غملائيل للحكماء: هل هنالك من باستطاعته صياغة بركة هامينيم؟ وقف صموئيل الصغير وراح يتلوها».

ماذا كانت طبيعة البركة؟ كما يتبدى لنا من معظم نسخ الليتورجيا الأشكنازيّة اليوم، لا تقال أية كلمة عن المنشقين أو المينيم. لكن كان ثمة زمن ذُكر فيه المينيم دون غموض. ما نريد أن نعرفه هو من كان هؤلاء؟

كثيراً ما يستخدم التلمود الكلمة، ودائماً بمعنى «المنشقين عن الدين» - اليهود الذين تفرّقهم اعتقاداتهم وممارساتهم الدينيّة عن باقي الشعب اليهودي. يعتقد بعض الباحثين أن المصطلح يشير على الدوام إلى نوع أو آخر من المسيحيين اليهود، لكن هذا التعريف يصعب تأكيده، لأن هنالك مقاطعاً لا يمكن تأويلها.

مع ذلك، حين يتم تضييق الحقل إلى مينيم البركات الثمان عشرة، يصبح التعريف أكثر قبولاً. خاصة وأن هنالك دليلاً يقدمه لنا كثير من آباء الكنيسة. إن أول من ذكر الأمر هو يوستينيانوس الشهيد، الذي ولد وثنياً في ما يعرف اليوم بنابلس في نهاية القرن الأول. في «حواره مع طريفون»، الذي كتب حوالي العام 150، يقول: «أنتم تتفوهون، يا معشر اليهود، بلعنات ضد المسيحيين في كنسكم». وهذا بالطبع غامض جداً؛ فليس هنالك من شيء يظهر أنه كان يشير إلى بركة هامينيم.

لكن شهادة مباشرة للغاية تأتينا من إيبيفانيوس، الذي كتب أن اليهود يشجبون النصارى في صلواتهم ثلاث مرات في اليوم. لاحظوا هنا أنه يتكلّم عن المسيحيين اليهود (النصارى). كما يقول إيرينيموس، في تعليقه على إشعياء، الفصل 52، الآية 4، الشيء ذاته على وجه التحديد.

كان هذا كل ما نعرفه تقريباً حتى العام 1925، حين تم حل المعضلة مع اكتشاف كسرات الغنيزا التي تتضمن أجزاء من الليتورجيا بحسب الطقس الفلسطيني القديم. في هذه النسخ، تقرأ بركة هامينيم على النحو التالي:

«أرجو أن لا يكون للمرتدين أمل، ما لم يعودوا إلى توراتك، وأن يختفي المينيم والنصارى في لحظة. أرجو أن يمحوا من سفر الحياة، وأن لا يكتبوا مع الأخيار».

أو:

«أرجو أن لا يكون للمرتدين أمل، وأرجو أن تجتث جذور الحكومة الشريرة بسرعة، في يومنا هذا. أرجو أن يختفي المينيم والنصارى في لحظة. دعهم يمحون من سفر الحياة ولا يكتبون مع الأخيار».

إن مصدر هذا النص، الذي يصبّ جام غضبه على الحكومة (الرومانيّة) - مع المرتدين والنصارى والمينيم - لا يترك مجالاً للشك بأننا إنما ننظر إلى شيء قريب جداً من الصيغة الأصليّة في أيام الربّان غملائيل. ربما تعطي الكلمات انطباعاً بأن النصارى

شيء والمينيم شيء آخر؛ أو أن المينيم تسمية عامّة للمرتدين. لكن هذا يكاد أن لا يكون صحيحاً؛ لأنه لماذا كان على الربّان غملائيل أن يبدي ردّة فعل على أية هرطقة عدا تلك التي شكلت خطراً خاصاً في زمانه؟ لم يكن ثمة شيء جديد بشأن طوائف غير فريسيّة كالصدوقيين مثلاً. فهؤلاء وغيرهم كانوا كثراً في أيام الهيكل.

لذلك علينا أن نفترض أنه في تلك الكسرة الليتورجيّة، المينيم والنصوريم مترادفان، والإثنان يشيران إلى المسيحيين من أصل يهودي. هذا الافتراض يؤيده إيرينيموس، الذي يكتب أثناء حياته (القرنان الرابع والخامس) أنه ثمة طائفة تدعى المينيم - تعرف أيضاً بالنصارى. فيقول إنهم أرادوا أن يكونوا يهوداً ومسيحيين في آن، وانتهوا لا يهوداً ولا مسيحيين.

المينيم والحكماء:

قبل أن نضع الخطوط الخارجيّة للأنواع المختلفة من المسيحيين من أصل يهودي، ونفسّر الفوارق التي بينها، دعونا نلقي نظرة على بضع نصوص من التراث تتناول المسألة ويعود تاريخها إلى زمن الربّان غملائيل. يمكن لهذه النصوص أن تعطينا فكرة حول مدى اعتبار يهوديّة القرنين الأولين من الحقبة المسيحيّة المسيحيّة من أصل يهودي على أنها مشكلة؛ وبعض الانطباعات حول ردود فعل الحكماء عليها.

أول مقطع سنأخذه من التوسفتا؛ وهو يظهر أيضاً، مع بعض الفوارق، في التلمودين، البابلي والأورشلايمي:

«أسطح الكتابة البيضاء وكتب المينيم يجب أن لا تنقذ (يوم السبت) بل يجب أن يسمح بإحراقها مباشرة حيثما هي موجودة، جنباً إلى جنب مع أزكاروتها. يقول الحاخام يوسي الجليلي: في أيام الأسبوع عدا السبت، يجب أن يقص المرء الأزكاروت ويطمرها، ثم يحرق الباقي. قال الحاخام طرفون: أفقد أولادي إذا لم أحرق أياً من هذه الكتب إن وقع بيدي، الأزكاروت وغير الأزكاروت!! والواقع، أني لو كنت أهرب من مطارد

قاتل، أفضّل اللجوء إلى بيت لعبادة الأوثان من أن أدخل بيتاً لمثل هؤلاء. لأن الوثنيين لا يعرفونه (الله) ولا ينكرونه؛ لكن هؤلاء يعرفونه وينكرونه. إنه عنهم يقول الكتاب المقدّس، «وراء الباب والعامة جعلت تذكارك» (إشعياء 8:57). أضاف الحاخام إسمعيل: إذا كان من أجل إعادة الوئام بين الرجل وزوجته تأمر التوراة بأن الاسم الإلهي، المكتوب بقداسة، يجب أن يمحى – فكم بالأحرى يجب أن تمحى أزكاروت هؤلاء المينيم، ونحن نرى أنهم يبذرون الشقاق والعدوانيّة بين إسرائيل وأبيهم في السماوات! وعنهم يقول الكتاب المقدّس، «ألم أبغض يا ربّ مبغضيك؟ ألم أمقت مقاوميك؟» (مز 21:139).

المسألة ذاتها موضع خلاف بين الحاخام إسمعيل والحاخام عقيبا في سيفره على العدد:

«يقول الحاخام إسمعيل: الطريقة في التعامل مع أسفار المينيم هي التالية: يقطع المرء الأزكاروت ويحرق الباقي. يقول حاخام عقيبا: يحرق المرء الشيء كلّه، لأنه لم يكتب بقداسة».

شيء مشابه نجده مطموراً في النص التقليدي التالي:

«صدف مرّة أن عضّت أفعى الحاخام إليعيزر بن داما، فجاء يعقوب الذي من كفر ساما لمعالجته باسم يشو بن بانتيرا. لم يكن الحاخام إسمعيل ليسمح بذلك، فيقول: «بن داما، غير مسموح لك ذلك!». فيجيب: «لكني أستطيع أن أثبت أنه مسموح له علاجي». مع ذلك، فقبل أن يستطيع تدبير دليله، مات. صاح الحاخام إسمعيل فرحاً: «سعيد، أنت، يا بن داما، لأنك ذهبت بسلام دون أن تكسر الحاجز الذي أقامه الحكماء...».

يوضح النص التالي أكثر موقف الحكماء من المسيحيّة من أصل يهودي في بداية القرن الثاني:

«ألقى الرومان القبض على الحاخام إليعيزر واتهموه بأنه مين [مفرد مينيم]. وضعوه على منصّة (باماه) من أجل محاكمته. قال الهغمون (الحاكم؟ المحكمة؟): كيف يمكن لرجل عجوز مثلك أن يورط نفسه بأمور كهذه؟» أجاب الحاخام: «أضع ثقتي في الديان»، كان يقصد طبعاً أباه الذي في السماوات، لكن الهغمون اعتقد أنه كان يشير إليه. «بما أنك وضعت ثقتك بي - يا ديموس! أنت بريء»! حين غادر الحاخام إليعيزر المنصّة كان منزعجاً لأنه اعتقل بسبب مينوت [مصدر مينيم]. فجاء إليه تلامذته وعزوه، لكنه لم يكن ليشعر بالاطمئنان. فدخل إليه حاخام عقيبا وقال: هل يمكن أن أقول شيئاً دون أن أضايقك؟ أجاب: قل! قال: من الممكن أن أحد المينيم قال لك شيئاً عن تعاليمهم وأبهجك؟ أجاب: أقسم بالسماء، أنك ذكرتني! كنت مرّة أتمشى في الشارع الرئيس في صفوريّة، وقابلت يعقوب الذي من كفر سخنين، وأخبرني شيئاً من المينوت باسم يشو بن بانتيرا، واستمتعت بذلك!... هذا يفسّر سبب اعتقالي بتهمة المينوت، لأني انتهكت الكتاب المقدّس الذي يقول: «أبعد طريقك عنها، ولا تدن من باب بيتها» (أمث 8:5).

هذا النص التقليدي يكشف، من ناحية، العلاقات شبه العاديّة التي كانت تنشأ تصادفيّاً بين بعض التنائيم الأوائل وبعض أتباع يسوع من اليهود - لكنها في الوقت ذاته، تكشف الاغتراب المتنامي بين المعسكرين، مقاربة أجزاء من الهالاخاه تحرّم الحديث مع المينيم في مسائل التوراة.

السمة الأخرى للحالة يعكسها يوستينوس الشهيد (حوار مع طريفون، 38، آ)، حين يطلب من اليهودي الندم على انه لم ينغمس في الجدل.

«كان أفضل لو أنصت إلى الحكماء، الذين علمونا أن لا ندخل في نقاش مع أي منكم. كان علي أن لا أجعل من نفسي شريكاً في هذا الحوار، لأني أسمعكم تلفظون أشياء عديدة هي تجديف صريح».

الطوائف المسيحيّة من أصل يهودي:

دعونا نلقي بنظرة أكثر قرباً على المسيحيّة اليهوديّة الأصل في أشكالها المختلفة. يخبرنا عدد من آباء الكنيسة بين القرن الأول وبداية الخامس عن وجود هذه الطوائف في الشرق الأوسط، خاصة في فلسطين والأقطار المجاورة لها. لكنني أؤكد هنا، أن ما يخبرونا عنه غالباً ما كان مشوشاً تماماً. من الآمن لنا أن نفترض أن الكتّاب الكنسيين لم يكونوا على علاقة حميمة خاصّة بهؤلاء الهراطقة، وبالتالي حصلوا على اعتقادات وممارسات لطائفة ما مختلطة مع ما يقابلها عند الأخرى. وهذا يسري حتى على تلك الحالات حيث رأى الكتّاب هؤلاء المينيم بأم العين، أو تلقوا عنهم تقارير مباشرة.

بالنسبة لتاريخ الطوائف المسيحيّة اليهوديّة وتطورها، لا يمكن لنا أن نتوقع من آباء الكنيسة أن يعرفوا عنها أهم الأمور. بسبب هذا، وبسبب ندرة المراجع الأخرى، لا يمكن لنا الحصول على صورة واضحة عن التطور المذهبي للجماعات المختلفة، عن علاقاتهم المتنقلة كل طائفة مع الأخرى؛ أو عن العلاقة بينهم جميعاً والشعب اليهودي، من ناحية، والمسيحيين من الأغيار، من ناحية أخرى. لكن الواضح أنه بمرور السنين لم يحافظ أي من هذه الأمور على ثباته. ويحق لنا أن نأمل أن نعرف أكثر عن تموجاتها.

مع ذلك، يمكن لنا أن نميّز أربعة أنواع منفصلة من المسيحيين اليهود:

1) الأبيونيّون آ

2) الأبيونيّون ب

3) النتسوريم (النصارى) أو النصوريم بالعبريّة القديمة

4) التوفيقيّون الغنوص.

العامل المشترك بين كل هؤلاء إيمانهم بمسيحيّة يسوع، ويهوديتهم. بل هم يختلفون إلى حد بعيد حتى في طريقة فهمهم لهذين العنصرين الأساسيين من طائفة إلى أخرى.

لكنهم يتفقون جميعاً في الاعتراف بيسوع بشكل أو بآخر، وفي النظر لأنفسهم على أنهم يهود إن دينياً أو قومياً.

من أجل فهم هذه الظاهرة، التي تواصلت ثلاثة قرون أو أربعة، علينا أن نعيد النظر في المراحل الأولى للمسيحيّة، خاصة في فلسطين، في السنوات التي سبقت تشكّل هذه الطوائف.

نعرف الشيء الكثير عمّا كان يجري بين المؤمنين أثناء تلك العقود التكوينيّة بين موت يسوع ونهاية القرن الأول. المصادر الأدبيّة المأخوذة من تلك الحقبة - كتابات العهد الجديد، القانونية والإكسترا قانونيّة على حد سواء - غير كافية لإعطاء صورة متكاملة عن ظهور المسيحيّة وانتشارها ونضالاتها الأولى، سواء أكانت نضالات خارجيّة (مع اليهوديّة وعالم الأغيار، الذي تضمّن السلطات الرومانيّة) أو النضالات الداخليّة (بين التيارات المختلفة ضمن الدين الوليد). لكن رغم شح الدليل المباشر، ما يزال ممكناً رسم خطوط مشهد الخطوات الأولى للمسيحيّة.

كانت الجماعة المسيحيّة الأولى تتمركز في القدس، مع أنه كان ثمة مؤمنون موجودين خارج المدينة المقدسة بل خارج البلد، وصولاً حتى دمشق. كانت جماعة القدس مكوّنة من يهود محليين، والذين انضم إليهم عدد من أخوتهم في الدين من العالم اليوناني-الروماني الذين كانوا يستوطنون العاصمة. كان الأخيرون في معظمهم من الناطقين باليونانيّة، وكانوا اعتادوا لزمن طويل التجمّع في كنس خاصة بهم، بحسب الدول التي جاءوا منها.

كان أعضاء هذه الجماعة الأولى يتصرفون كيهود في كل سمات حياتهم، يلتزمون بكل ميتزفوت لليهوديّة، لكنهم يميزون أنفسهم عن اليهود بسمة وحيدة لا غير - بإيمانهم أن يسوع هو المسيح، وأن قدره أن يعاود الظهور كحامل للخلاص الأخير. بل كان رسل مثل بطرس ويوحنا، إضافة على أعضاء آخرين من الأبرشية، يذهبون إلى الهيكل كل يوم لعبادة إله إسرائيل. كذلك فقد كان هؤلاء الناس يهوداً بالكامل في نشر دعوتهم

أيضاً. ففي فلسطين، بأية حال، حددوا التبشير بتعاليمهم بالجالية اليهوديّة. في هذا الموقف كانوا مدعومين بالتقاليد الأولى المتعلقة بيسوع؛ فقد علّم أتباعه أن لا يبشروا بعقائده غير اليهود.

لكن لم يمض وقت طويل حتى بدأ نشر الدين الجديد بين غير اليهود أيضاً. وكان بولس الرجل الذي عمل أكثر من أي شيء آخر في هذا المجال، فهو الرسول بلا منازع – مع أنه لم يكن في الواقع لا من الرسل الأصليين، ولا من التلاميذ الأصليين. لكن الواقع يقول إنه كان ثمة من بشر قبله بالبشارة في الدياسبورا. مع ذلك يبدو أن معظم المسيحيين الأوائل الذين حملوا الرسالة من اليهوديّة إلى الأراضي الغربية حصروا جهودهم بمن يستمع إليهم من اليهود. والواقع أنهم لم يكونوا على اتفاق مع أخوتهم في الإيمان الذين كانوا ينشرون «بشارة ربنا يسوع» بين الأغيار.

بأية حال، فمع ظهور بولس على مسرح الأحداث كان ثمة سابقة هي الرسالة إلى الأغيار. وما فعله بولس كان مبدأ مركزيّاً للدين الجديد. لقد أخذه من بلد في بلدان الانتشار إلى آخر في جولة نشاط مكثّفة لازمته من أربعينات القرن الأول إلى ستيناته.

كانت تلك القضيّة الأولى التي قسمت المسيحيين الأوائل، والتي قادت إلى صراع داخلي حاد. كانت المسألة، هل على المسيحيّة أن تستمر في النظر إلى ذاتها فقط على أنها حركة دينيّة ضمن اليهوديّة، كما كانت زمن يسوع؛ أو عليها أن تصبح ديانة لكل الناس والأمم؟ بل ثمة سؤال أكثر خطورة ظهر منذ البداية: هل على الأغيار الذين كان عليهم أن يؤمنوا بيسوع القبول باليهودية وطريقة العيش عند اليهود؟ كان أول من طرح هذا السؤال بولس وشيعته. أخيراً كان انتصارهم الذي حول المسيحيّة إلى ديانة أغيار.

لأننا لا نمتلك ما يكفي من المعلومات، نبدو غير قادرين على تقديم وصف تفصيلي للمعارك التي استعرت أوارها حول هذه القضيّة. لكننا نعرف أن بولس هو الذي كان يرجح كفة الميزان لصالح إعفاء الأغيار من المؤمنين من اعتناق اليهوديّة وإطاعة

التوراة. القرار في هذا الموضوع كان قد طرح أولاً من قبل بطرس كنوع من «التسوية»، وقبل به «الرسل والشيوخ «في القدس.

لكن ذلك لم يحل المعضلة. ظل ثمة تيارات ثلاثة تجعل ذواتها محسوسة: 1) البولسي، الذي اعتبر أن مهمة المسيحيّة الأولى هي أنها رسالة للأغيار، الذين لم يعفوا بالكامل من إطاعة التوراة فحسب، بل حرّم عليهم فعليّاً الختان أو مراعاة الميتزفوت. 2) التيار المناقض بالكامل، الذي كان الناطق الرئيس باسمه يعقوب، «أخو الرب»، قائد كنيسة القدس. لقد طالبت هذه المجموعة كل المؤمنين من غير اليهود أن يجتازوا تحولاً كاملاً إلى اليهوديّة. لم يعارض يعقوب بولس على نحو علني، لكن على ما يبدو أنه عمل كبؤرة معارضة لتعاليمه. 3) في مكان ما بين الطرفين المتطرفين كان ثمة موضع وسط، مثله بطرس. كان موقف تسوية، فلم تحمل سمة التساوق الصارم؛ كما أنها لم تأخذ موقف المعارضة المفتوحة لبولس. لكن بينما عمل الأخير بشكل رئيس في الأراضي الغربية «كرسول للأغيار»، عمل بطرس أساساً في اليهوديّة «كرسول لليهود».

كانت تعاليم يعقوب تقول، إنه على المسيحيّة أن تحافظ في وطنها الأصلي على سمتها «البدئيّة «الأصليّة. باختصار نقول، إنها ظلت مسيحيّة يهوديّة. أما يعقوب ذاته، كما نعرف من هجسيبوس (كما يستشهد به أوسابيوس)، فقد كان يذهب بانتظام للصلاة في الهيكل، وقد عرف بين اليهود بالرجل الصالح.

من غير الخطر أن نفترض أن غالبيّة المسيحيين في القدس - واليهوديّة عموماً - كانوا من اليهود. والواقع أنه حتى بعد دمار الهيكل، كانت كنيسة القدس مكونة أساساً من المسيحيين اليهود. وهذا ما يؤكده عمليّاً كثير من آباء الكنيسة الذين يخبروننا أن أساقفة (إبيسكوبي) الجماعة المسيحيّة اليهوديّة حتى زمن ثورة بار كوخبا كانوا جميعاً من اليهود المختونين. من ناحية أخرى، كان في أعقاب دمار القدس أن تزايد عدد المسيحيين من الأغيار في فلسطين.

على أساس من هذه الخلفيّة يمكننا الآن نقل اهتمامنا إلى تحليل مختصر للطوائف

المسيحيّة اليهوديّة:

1) الإبيونيّون آ

كانت هذه الجماعة تلتزم بكل أوامر التوراة، فتمارس الختان وتحفظ السبت والأعياد. وكانوا يتبعون الشكل الفريسي من اليهوديّة؛ فقد قبلوا بالتوراة، الأنبياء والكتابات على أنها نصوص مقدسّة. وحين كانوا يصلّون، كانوا ييممون وجوههم نحو جبل الهيكل، بالطريقة اليهودية المتعارف عليها. بل لم ينظروا إلى القدس على أنها «بيت إقامة الله «فحسب، إنما تطلعوا إلى أعادتها إلى الحياة، في نوع من الترابط مع عموم الشعب اليهودي. ولا حاجة بنا للقول، إن لسانهم كان الآراميّة اليهوديّة، وأن أسفارهم المقدسة – التوراة العبريّة التقليدية. وقد رفضوا بولس ورسائله، معتبرين أنه آثم قاد المسيحيّة بعيداً عن اليهوديّة.

كان عندهم ميل للنسك. فقد رفضوا شرب الخمر؛ لكننا لا نعرف إن كانوا يأنفون عن تناول اللحم أيضاً. وكانوا يمارسون قطعاً كثيراً من الوضوء الطقسي. فمن ناحية، كان الوضوء سمة ممارساتهم الدينيّة اليوميّة؛ ومن ناحية أخرى، كان الوضوء مطلوباً بعد المضاجعة الجنسيّة. كان لهذه التطهرات غرضاً ثنائي الوجه: التنقي وفق المعنى اليهودي (من الوساخة)، ووفق المعنى المسيحي (من الإثم).

كانوا يعتبرون يسوع نبيّاً، ومسيحاً؛ لكنهم لم يقبلوا بألوهيته أو أنه ولد من عذراء. عوضاً عن ذلك، كان تعاليمهم تقول إنه كان ابن مريم ويوسف، وأنه كائن بشري. لكن لأنه كان إنساناً كامل القداسة، الإنسان الذي أكمل التوراة بكل تفاصيلها، فقد وجد انه مستحق لأن يصبح المسيح – إنجاز يمكن لأي إنسان تحقيقه نظريّاً. أخيراً، كان لديهم إنجيلهم الخاص – النسخة «العبرانيّة» من الإنجيل بحسب متى.

2) الإبيونيّون ب

يتحدّث يوستنيانوس الشهيد (الحوار XL) عن مدرستين فكريتين بين المسيحيين

اليهود. واحدة منهما تنأى بذاتها عن المسيحيين الأغيار. الثانية تسعى إلى التآخي معهم، ولا تطلب منهم الالتزام بطريقة الحياة اليهوديّة. ويمكن أن يوستينيانوس يشير هنا إلى طائفتي الإبيونيين ذاتيهما اللتين كان أوريجانس يفكّر بهما، حين ميّز بينهما على أساس القبول بالولادة من عذراء أم لا. بأية حال، فقد كان هؤلاء طائفة من المسيحيين اليهود الذين شبكوا أيديهم بايدي المسيحيين من الأغيار، آخذين منهم، إلى درجة ما على الأقل، لاهوتاً تجذّر في المفاهيم غير اليهوديّة - فكرة المسيح-الإله. ويبدو لي أن هؤلاء كانوا جماعة تقدّم فيها شهادة لا تخلو من أهميّة: التقرير الذي بين أيدينا من أوسابيوس وهيبوليتوس بأن الإبيونيين يحفظون كلاً من السبت و«يوم الرب» (الأحد). وأعتقد أن هذا إنما يشير فقط إلى الإبيونيين من الجماعة الثانية.

3) النصارى:

هؤلاء كانوا أيضاً يهوداً ملتزمين، لكنهم قبلوا باللاهوت الخريستولوجي ككل.

كانوا يؤمنون أن يسوع هو ابن الله، المولود من العذراء ومن الروح القدس. كما قبلوا برسائل بولس. إذن، من منظور لاهوتي، إذن، كانوا يسيرون على الخطى ذاتها التي للمسيحيين الأغيار.

قد يكون ما ميّز هذه الطائفة على نحو خاص، عدائيتها للحكماء اليهود - «الكتبة والفريسيين». وشاهدنا الرئيس في هذه الناحية إيرنيموس. فحين يعلّق على إشعياء 14:8 - («فيكون لكم قدساً، وحجر صدم وصخر عثار لبني إسرائيل، وفخاً وشبكة لساكني أورشليم») - يقول إن النصارى يطبقون هذا النص على مدرستي («بيتي») شمّاي وهليل، «اللذين يفسران التوراة وفق تقاليدهما ومشناءتهما، ويحرفان النص المقدّس... هذان البيتان لم يقبلا بالمخلّص، فصار بالتالي صخر عثار لهما». هذه العدائيّة تظهر أن النصارى كانوا قد اغتربوا بالكامل عن الشعب اليهودي، رغم التزامهم بالميتزفوت؛ لأن اليهود الوحيدين الذين بقوا على قيد الحياة بعد دمار الهيكل كانوا الفريسيين.

يعتقد بعض الباحثين أن «النصارى» هم ذاتهم الأبيونيون ب، كون الطرفان يؤمنون بالولادة من عذراء. لكن أوريجانس يقول دون لبس إن الجماعتين الإبيونيتين على حد سواء ترفضان رسائل بولس، في حين نعرف أن النصارى كانوا يقبلون بها. وأجد من الصعب القبول بأن أوريجانس كان مخطئاً في قضيّة من هذا النوع. كذلك ينقصني كثيراً الدليل على أن الإبيونيين ب كانوا معادين للحكماء اليهود وهو ما تحدثنا عنه آنفاً.

4) الغنوص المسيحيّون اليهود:

عدد ضخم إلى حد ما من الجماعات المنشقة في فلسطين والأقطار المجاورة خلال السنوات الأولى من الحقبة المسيحية، والتي يمكن وضعها تحت هذا العنوان، من مظاهرها الخارجيّة ككل. لكننا لسنا في موقع يؤهلنا لأن نصنف الفوارق بينها بنوع من التفصيل. مع ذلك يمكننا الإشارة إلى أربعة عناصر كانت مشتركة بينها. وهذه العناصر هي:

آ) الالتزام بشرائع التوراة، وبالشعب اليهودي - على الأقل، وفقاً لرأيهم الخاص.

ب) الإيمان بيسوع كمسيح، أو كنبي (ربما كانوا أولئك الذين عزوا إليه قوى ما فوق بشريّة، أو إلهيّة).

جـ) العناصر الغنوصيّة، المعبّر عنها، أولاً، في مفهوم أن المسيح كان تجسيداً لقوة روحيّة أصليّة أقامت أساساً في آدم، ثم انتقلت إلى الآباء (إبراهيم ونسله)، وأخيراً أظهرت ذاتها في الوجود الجسدي ليسوع؛ ثانياً، في ميل إلى تمجيد العناصر الطبيعيّة كما كانت تتخيّل وقتها: الماء، الهواء، التراب والنار (مثل إقليمنضدس المنحول)؛ وثالثاً، في ضرب من اليهوديّة، والذي كان يرى أن الكون مكوّن من مبدأين متعارضين، الخير والشر، المحكوم عليهما بالصراع الأبدي. ولا يمكن حل النزاع إلا في مستوى عال - ملكوت السماوات.

تظهر بعض من هذه المذاهب الغنوصيّة نوعاً من التشابه مع الثيوصوفيا السرانيّة

من النوع الذي كان مثاله لاحقاً الشيور قوما. وهذا يتجلّى بأوضح ما يمكن في سفر الكسائي. هذا الرائي أوحي له رؤيا رأى فيها يسوع الابن مع الروح القدس، وكان كل منهما بشكل عمود ارتفاعه 96 ميل. دوائر أخرى تظهر التأثير الغنوصيّة الوثنيّة والأديان السرانيّة الهلينيّة المشرقيّة – دون استبعاد لبعض عناصر مشبعة بالتعددية الإلهيّة ومذهب الأكوان المتعددة، تماماً كما نجد بين الغنوص المسيحيين الأغيار. وربما أن بعض النصوص من التلمود ذات العلاقة بالمينيم إنما تشير إلى هذا النوع من المنشقين على وجه الخصوص.

د) رفض جزء من الكتاب المقدّس. ويمكن أن نميّز تيارين هنا. أحدهم يعبّر عن ذاته في أدب أقليمنضدس، الذي يتضمن عملين منسوبين لأقليمنضدس الروماني، والذي هو بحسب التقليد المسيحي واحد من أساقفة روما الأوائل. هذان العملان، التمييزات والعظات، وكلاهما مسيحي كاثوليكي، يجسدان عملاً أكثر قدماً. «مواعظ بطرس «المكتوب على ما يظهر حوالي العام 140 في فلسطين من قبل يهودي مسيحي. إنه يتحدث عن المراعاة التامة لليهوديّة، وضد التمازج مع المسيحيين من الأغيار؛ كما يفتح باب الجدل النقدي ضد بولس، مع أنه لا يذكره بالاسم.

نشأت هذه الوثيقة ضمن طائفة أعتقد عناصرها بالتوراة، «التي كانت موجودة أثناء الخليقة، ومن ثم أُظهرت من جديد على جبل سيناء». لقد قبلوا بالأنبياء أيضاً؛ أما ما رفضوه فقد كان القرابين. من هنا، فقد قالت تعاليمهم، إن المقاطع التوراتيّة التي تنظم القرابين لم تكن مقاطع أصليّة من التوراة، بل إقحامات متأخرة.

يخبرنا إيبفانيوس عن طائفة أخرى لم تقبل بكل الكتاب المقدّس (يخلط بينهم وبين الإبيونيين). لقد آمنت هذه الطائفة بالأسفار الخمسة الأولى من التوراة، لكنها رفضت الأنبياء والكتابات، تماماً كما لو أنهم كانوا سامريين. الأكثر من ذلك، أنهم أنكروا أبطال التاريخ اليهودي بعد موسى ويشوع، بمن فيهم داوود وسليمان، بغض النظر عن الأنبياء. بل رفضوا في التوراة ذاتها مقاطع بعينها اعتبروها «تزويرات» – أي،

ليست من أصل موسوي.

5) الكسائيّون:

معرفتنا عن هذه الطائفة تأتي بشكل رئيس من هيبوليتوس وإبيفانيوس. لكن أياً منهما لا يخبرنا شيئاً عن الشكل الأصلي للطائفة، تاركين المجال رحباً لاختلافات بين الباحثين المعاصرين. المشكلة الأساسيّة هي، هل بدأ هؤلاء الانشقاقيّون كمسيحيين يهود، أو كانوا في الأصل يهوداً فحسب؟ يتضمّن سفر الكسائي كما يستشهد به هيبوليتوس مقاطع خريستولوجيّة، كما أشرنا من قبل. كذلك فهو يسجل صيغة ليتوروجيّة رددها أعضاء الطائفة أثناء التعميد: «باسم الإله العلي، وباسم ابنه، الملك العظيم». السؤال هو، أكانت هذه الكلمات عناصر أساسيّة في سفر الكسائي، أو أنها كانت إضافات لاحقة؟

كما سبق وحكينا، الرأي البحثي حول الكسائيين لا ينقصه الانقسام. يعتقد معظم الخبراء أنهم بدأوا كطائفة مسيحيّة يهوديّة، أما العناصر الخريستولوجيّة فلم تكن موجودة في النسخة الآراميّة الأصليّة من سفر الكسائي، لكنها أضيفت حين عملت نسخة يونانيّة من السفر. ووفقاً لهيبوليتوس، جاء أحد الألسيباديين، الذي يرجع أصلاً إلى بلدة أفاميا السوريّة، إلى روما في بداية القرن الثالث مع كتاب حصل عليه من رجل مقدّس يدعى الكسائي والذي تلقاه بدوره من أحد الملائكة. يخمّن برانت (وأعتقد أنه كان محقّاً تماماً) أن الطائفة في زمن معين أثناء القرن الثاني احتكت بالمسيحيين، وانجذبت إلى المسيحيّة. ونعرف من إبيفانيوس أن كثيراً من الشيء ذاته حدث للأبيونيين والمسيحيين اليهود الآخرين، إضافة إلى من بقي من الأسينيين. وهكذا فإنه عندما قام بعض المؤمنين بنشر مذهبهم بين مسيحيي أوروبا، كان من الطبيعي أن يدخلوا إشارات خريستولوجيّة في النسخة اليونانيّة من سفرهم.

«ظهر» الكسائي في منطقة الأردن شرق البحر الميت في السنة الثالثة لحكم الإمبراطور تراجان، أي، في العام 100. وراح يبشّر بالالتزام بطريقة الحياة اليهوديّة بكليتها، ويقول

إنه نبي. أقوال له جرى نقلها إلى اللغة اليونانيّة وقد دونها إبيفانيوس، الذي كانت محاولته لتفسير ذلك غير صحيحة. لقد قام باحثان يهوديّان معاصران بفك رموزها على نحو صحيح تماماً عبر واحدة من أقدم الشيفرات: التشراق، أي، الأبجدية العبرانيّة إذا قرأت معكوسة. وإذا ما فكينا التشفير، يمكن أن نقرأ الرسالة كما يلي: «سوف أشهد لأجلك في يوم الدينونة العظيم».

يحض هذا الشخص الذي أعلن نفسه نبيّاً أتباعه بأن يتوجهوا شطر القدس في صلواتهم. عنصر هام آخر في تعاليمه هو التوبة عن الآثام عبر الارتماس الطقسي (بملابسهم، وبمياه جارية). قد يكون برانت محقاً حين يقترح أن المقصود بذلك كان أن ينوب عن القرابين، فقد كان الهيكل مدمراً أثناءها. قد يكون محقاً أيضاً في تفسيره لما يلي من سفر الكسائي: «يا أبنائي، لا تتبعوا منظر النار... بل اذهبوا خلف صوت الماء». وهذا تعبير واضح عن العدائيّة للقرابين؛ لكن برانت يقترح أن الأمر موجه أكثر ضد القرابين المنتشرة للوثنيين، أكثر منها القرابين التي تصفها التوراة؛ وكانت دعوة للمهتدين من الأغيار بأن لا يشاركوا فيها. (أميل إلى الاعتقاد بأن الكسائي كان ضد القرابين مبدأياً، كما كان كثير من اليهود قبل دمار الهيكل - حتى قبل ولادة المسيحيّة).

يحرّم الكسائي الارتماس يوم السبت. ويتضمن مذهبه بعض العناصر الفلكيّة وبعض التأثير الغنوصي، خاصة في موقفه من الطبيعة. لكن بتعابير عريضة يمكن القول إن هذه الطائفة بدأت حياتها كحركة يهوديّة، ولم تتطوّر إلى شيء مختلف إلا لاحقاً.

مقولتان في تعاليم الكسائي لهما أهميّة خاصّة في التاريخ اليهودي. الأولى النبوءة الخاصّة به، التي قيلت على ما يظهر في العام 116:

«بعد ثلاث سنوات من غزو تراجان للبارثيين سيكون ثمة حرب بين ملائكة الشر، وسوف يتم تدمير كافة ممالك الشر».

هذه نبوءة حول نهاية الأيام المرتبطة مع الحرب بين روما وبارثيا، مقولة تظهر أيضاً

في المصادر التنائية من القرن الثاني.

النقطة الثانية متعلّقة بقاعدة قدمها الكسائي، يقدمها إيفانيوس. وبحسب هذا الأمر، يمكن للمرء انتهاك الوصايا تحت الإكراه، بل يمكن للمرء في أيام الاضطهاد أن يظهر الإجلال للأوثان في سلوكه الشخصي الخارجي، شريطة فقط أن يبقى مخلصاً لإيمانه بينه وبين ذاته. وكدليل على ذلك يورد حالة أحد الفيناس، وهو كاهن في العاصمة الفارسيّة سوسا في أيام الإمبراطور داريوس، الذي أجبر بالقوة على الانحناء لأرتيمس، وأذعن كي ينقذ حياته.

نحن نعرف الآن أن الغنوص المسيحيين سمحوا بهذا النمط من الفعل أثناء الاضطهادات ضد المسيحيين. كان ثمة آراء متباينة بين اليهود. قال بعضهم: «دعهم يقتلونك، أفضل من أن تنتهك وصيّة واحدة». الهالاخا وافقت على هذا إلا إذا كان ثمة هجوم مباشر على اليهوديّة ككل. في مثل تلك الأوقات «حتى طريقة ربط خيط الحذاء» كان لا بد من الدفاع عنها (سنهدرين 74 ب). من ناحية أخرى، كان ثمة من علّم كما يلي: «اجتنبوا الاستشهاد، باستثناء من أجل ثلاث وصايا أساسيّة»؛ والحاخام إسمعيل الذي قال إنه مسموح دائماً انتهاك الشريعة إذا كانت حياة المرء في خطر. (أعاد التقليد تفسيره بحيث يعني: بشكل خاص، حين لا تكون ثمة مسألة تضليل للآخرين).

السؤال التاريخي الذي يطرح ذاته، أي نوع من الاضطهاد حفّز على تعاليم إلكسائي؟ إذا سرنا خلف المدرسة الفكريّة التي تنظر إلى الكسائيين الذين كانوا منذ البداية مسيحيين يهود، فسوف لن تكون هنالك مشكلة: الاضطهاد حصل في ظل تراجان، بين الأعوام 105 و110، حين كان يتم تعقب المسيحيين اليهود إضافة إلى كل المسيحيين الآخرين. لكن إذا قبلنا بنظريّة برانت التي كانت ستجعل الطائفة يهودية صرفة في ذلك الوقت، فسيبقى السؤال بالتالي دون إجابة. وأؤكد أن برانت يقدّم التي تقول إنه تزامناً مع الاضطهادات ضد المسيحيين، كان هنالك إجراءات اتخذت أيضاً ضد اليهود. لكن لا يوجد كسرة من دليل يدعم هذا التخمين. من ناحية أخرى، تماماً كما اعتقل

الحاخام إليعزر بسبب مينوت في ذلك الوقت، فقد وجهت الشكوك ذاتها ضد الكسائيين.

أفضّل أن أقترح نظريّة أخرى. كما أفهم الأمر، يمكن ربط القضية «بوليموس πόλεμοσ كويتوس». ففي السنوات 116–117، حين كانت حركة المقاومة في اليهوديّة ناشطة تماماً، لم يكن ممكناً للآمر الروماني المحلي أن يفرض إجراءات قسريّة ضد اليهوديّة دون إذن السلطات العليا؟ إذا كان ذلك ما حدث بالفعل، فسوف يكون دليلاً إضافياً على الزعم بأنه في ذلك الوقت كانت الطائفة جزءاً لا يتجزّأ من الشعب اليهودي في وطنه الخاص.

خلاصة:

ما الذي دفع بحكماء يافنه إذاً لوضع المسيحيين اليهود خارج الحظيرة اليهوديّة؟ بل لماذا نظروا إليهم أحياناً على أنهم أسوأ من المسيحيين الذين لم يكونوا يوماً يهوداً؟

حتى وقت دمار الهيكل، لم يأخذ الفريسيون أية إجراءات عقابيّة ضد اليهود الذين آمنوا بيسوع، حتى لو أنهم بين الفينة والأخرى اعتبروهم خطأة. والواقع أن الكاهن الأكبر أرسل بولس الطرطوسي إلى دمشق للقيام بخطوات ضد المسيحيين اليهود، وفق ما يقول سفر أعمال الرسل. بل يزعم يوستنيانوس الشهيد، في الحوار مع اطريفون، أن السنهدرين في القدس اعتاد أن يرسل وفوداً ومرسلين إلى الدياسبورا لإدانة المسيحيين. من ناحية أخرى، يمكن أن نقرأ في سفر الأعمال أن الربان غملائيل دافع بنجاح عن الرسل ضد حكم الموت الذي أراد الصدوقيّون والكاهن الأكبر فرضه عليهم. على نحو مشابه، يخبرنا يوسيفوس كيف أن أونياس بن أونياس الصدوقي دعا السنهدرين إلى الحكم على يعقوب، أخي يسوع، بالموت، في حين أظهر «رجال القدس» – أي، حكماء الفريسيين – تذمراً هائلاً. فقد ذهبوا بالمسألة إلى أغريبا الثاني، وطلبوا منه توقيف تلك الأمور التي تجري على قدم وساق. بل قاموا بخطوة لاحقة، حين أرسلوا احتجاجاً إلى ألبينوس، الحاكم الجديد لليهوديّة.

لكن كان ثمة عاملان أديا إلى تبدّل راديكالي للجو. الأول كان أن المسيحيين اليهود أداروا ظهورهم للمسألة القوميّة عند الشعب اليهودي، في أوقات الأزمات القوميّة. وفي تقرير أورده أوسابيوس، يخبرنا هيجيسبوس كيف أن الكنيسة الأم في القدس تركت المدينة محاصرة عام 68، وذهبت إلى بيلا. والثاني، حين رسمت خطوط المعركة ضد الاحتلال الروماني في ثورة بار كوخبا، رفض المسيحيون اليهود أن يحسبوا أنفسهم على الطرف اليهودي.

ثانياً، أدى دمار القدس والهيكل إلى شعور بالانبعاث القومي ومن ثم رص قوي للصفوف. وكان سيبدو أن الأمة لم يعد باستطاعتها إعطاء الحريّة التي سمحت من قبل بوجود مدى واسع من الطائفيين والانشقاقيين. (قد يكون هذا سبب اختفاء الصدوقيين والأسينيين). ثالثا، بمرور الوقت، مالت الطوائف المسيحيّة اليهوديّة لأن تختلط الواحدة بالأخرى. والأبيونيّون أنفسهم انقسموا، حيث اقترب أحد الأجنحة أكثر (الأبيونيون ب) من المسيحيين الأغيار.

لذلك من الممكن القول إن بركة ها مينيم ككل كانت موجهة أصلاً ضد تلك العناصر التي ضمت الأيدي إلى المسيحيين الأغيار، ورققت يهوديتهم إلى درجة كبيرة فحسب. ربما لم يكن ثمة أحد ضد الإبيونيين آ بأية حال. وإذا نظرنا عن قرب إلى النصوص التي تظهر بعض حكماء يافنه (حاخام جوشوا، الربان غملائيل) وهم يواجهون المينيم، فسوف نجد أن الأخيرين هم على الدوام شعب فصل ذاته عن الشعب اليهودي، خاصة عن آماله المستقبليّة. ونقرأ، على سبيل المثال، عن موقف الحاخام جوشوا بن حنانياه في قصر الإمبراطور، حين يدلّه أحد المينيم (يظهر أنه مسيحي يهودي) إلى الإشارة بأن الله أدار ظهره إلى شعبه (حاغيغاه 5 ب). والواضح أن هذا المذهب في رفض «إسرائيل القديمة» كان عائقاً لا يقهر. قصة مشابهة تتضمن الربان غملائيل ذاته. وحين نقبل بهذا الرأي فنحن سيكون لدينا تفسير لكل تلك الحوادث التي نجد فيها الحكماء يتواجهون مع المسيحيين اليهود في القرنين الثاني والثالث.

وسنكون قادرين على الافتراض أن هؤلاء هم المنشقون الذين لم يتخلّوا عن هويتهم اليهوديّة.

بأية حال، من المرجح أن عملية الاندماج بين هذه الطوائف المختلفة خلقت وضعاً لم يعد باستطاعة الحكماء اليهود فيه التفريق بينها؛ وفي تكتيلهم جميعهم معاً، تم إخراجهم من الحظيرة اليهوديّة. لكن الحقيقة تبقى أن «الطوائف» الموالية لم توضع قط في المستوى ذاته الذي للآخرين.

ماذا كان إذن غرض بركة هامينيم؟ يعتقد معظم الباحثين أنها صممت من أجل إبعاد المينيم عن الكنيس، وربما أنهم على حق في ذلك. لكن الأصح ربما القول إن ذلك كان النتيجة النهائية، لا الهدف الأصلي. ومن المرجح أن النية الأساسية كانت في جعل كل اليهود يعرفون حقيقة أنه يجب النظر إلى المينيم كمرتدين، وبالتالي لم يعد ممكناً اعتبارهم يهوداً.

مهما كانت الطريقة التي ننظر بها إلى الأمر، سوف نظهر أن بيت دين الربان غملائيل في يافنه أخذت خطوة محتومة، خطوة كان سيكون لها نتائج تاريخيّة بعيدة المدى. لقد أعلنوا بتعابير لا لبس فيها أنه لم يعد ممكناً إعتبار المسيحيين اليهود جزءاً من الجالية اليهوديّة ولا من الشعب اليهودي. تفاسير من المترجم:

ليس من السهل على المثقف العادي ولوج عالم المصطلحات الدينية أو العلمانيّة اليهودي. ومنعاً لأي تفكير بالاستعراض الثقافي، رأينا أنه من الواجب شرح بعض مصطلحات النص، التي قد تبدو عصيّة على غير المهتمين باليهود، تراثاً وحضارة وديناً.

الأغيار:

يستخدم أحياناً المصطلح «أمم». كانت في البداية تعني أمة أو قبيلة، وقد وردت في سفر التكوين (2:12). גוי (غوي) بالعبريّة (جمع غوييم) صارت تستخدم عند غير

اليهود بنوع من الإشارة إلى عنصريّة بني إسرائيل، مع أن المعنى الأصلي للمصطلح حيادي بالكامل. تطور المصطلح ليعني غير اليهود (باللاتينيّة gentilis). وفي النص السابق يستخدم على الدوام ليعني المسيحيين من غير القادمين من أصل يهودي.

غاؤون:

كلمة يهوديّة تعني العالم في الدين من العصور الوسطى. والمعنى الحرفي لغاؤون هو سعادته.

تانا

هم الحكماء الذين وردت آراؤهم في المشنا، التي تعود إلى الأعوام 70 إلى 200. هذا يعني أن الحقبة التنائية استمرت نحواً من 130 عاماً. قبل التنائيم كان لدينا طبقة مشابهة من العلماء، اسمهم الزوغوت؛ أما بعدهم فلدينا الأمورائيم (مفردها: أمورا).

توسفتا:

نصوص من الشرع الشفوي اليهودي من حقبة المشناه.

سيفري:

تشير إما إلى أحد نصي المدراش هالاخا، أو إلى التفاسير الكتابية اليهوديّة التقليديّة، اعتماداً على سفري باميدبار (العدد) أو دفريم (تثنية).

هالاخا وأغاداه أو هاغاداه:

بتبسيط شديد، الهالاخا تعني الجانب التشريعي من التراث اليهودي، والأغادا أو الهاغاداه تعني الجانب الروائي أو القصصي، الذي غالباً ما يكون ميثولوجياً.

يافنه:

مدينة يهودية قديمة، وسط إسرائيل حالياً.

بيلا:

بلدة طبقة فحل شمال غرب الأردن حالياً، وتبعد عن عمّان 78 ميلاً. اشتهرت بأنها مع بويريا (شرق اللاذقيّة جنوب أنطاكية) كانتا عاصمتي شيعة النصارى التي انقرضت. هل يمكن أن نربط بالتالي بين نصيري (الاسم القديم للعلوي) ونصراني؟

بوليموس كويتوس:

بوليموس (باليونانيّة: حروب) كويتوس، ونقصد بالتالي حروب لوقيوس كويتوس، الذي كان قد غزا مناطق اليهود في بلاد ما بين النهرين، ثم أضحى رئيس الجيش الروماني في فلسطين. قام الرجل بحصار ليدا حيث كان اليهود قد تجمعوا؛ وبدا الكرب وقتها لا يحتمل حتى أن الربان غملائيل الثاني، الذي كان مع المحاصرين، أباح للجمهور حتى الصوم أثناء الحنوكاه؛ مع أن غيره من الحاخاميم، مثل جوشوا بن حننيا، أدانوا هذا الإجراء.

شيور قوما:

جزء من الأدب الهالاخي، يهتم أساساً بمعايير الله؛ لكن العلماء يختلفون فيما بينهم حول منشأ هذا النص، إن في الزمان أو في المكان.

ميتزفوت:

كلمة عبريّة تستخدم دينياً من أجل الإشارة إلى الوصايا التوراتية التي يصل تعدادها إلى 613 وصيّة؛ وقد أضاف الحاخميم إليها سبع وصايا حتى يصبح العدد 620.

أزكاروت:

المقاطع من الأسفار التي تحتوي لفظ الجلالة، خاصة يهوه.

خرستولوجيا:

كلمة من جذر يوناني تعني العلم المتعلّق بالمسيح.

يشو بن بانتيرا أو بانديرا:

التسمية التي تطلقها اليهوديّة التقليدية على المسيح، يسوع بن مريم. وتفسيرها كما يلي. يشو مأخوذة عن اسم يسوع باليهودية، يشوع أو يشيعياهو؛ يشو هي اختصار لثلاثة أحرف عبريّة، معناها: ليمح اسمه وذكره. بانديرا أو بانتيرا، مأخوذ عن بانديرا اللاتينيّة، التي تعني قواداً.

بارثيا:

وتعني، كما هو واضح، فارس.

الفصل الثاني عشر

عهد موسى في الثقافة الدينيّة اليهوديّة

عهد موسى

قـال غنسـبورغ في كتابـه البـارز، أسـاطير اليهـود (نشرنا قسـماً منـه في كتابنـا، محمد نبي الإسـلام)، إن محمـداً نظـر إلى التوراة بعيـون الأغاداه. ومن هـذه الجملة البليغـة انطلقنا إلى خـزان الأغـاداه اليهـودي، الذي لا يشـبه غير البحر في كنـوزه وامتداده، نحـاول بطريقة أو بأخـرى مقاربـة الخـزان المعـرفي الإسـلامي مـن بوابـة علـم الديـن المقـارن اليهـودي الإسلامي.

مـن نصنـا - لم ينـشر بعـد- حـول مصـادر القـرآن الكريـم، القسـم المتعلّـق بالنبـي المفـترض، إبراهيـم، يتبيّـن لنـا بوضوح مطلـق أن النبي محمـداً كان على معرفـة وثيقة للغاية بالأغـاداه، مقابـل أحـد أشـكال اللامعرفة النسـبيّة بالتوراة. وعلى سـبيل المثـال لا الحصر، فـإن اعتبـار المسـلمين أن محمداً إنما جـاء بأمور هامـة للغاية غـير موجودة في التـوراة تتعلّق بقصّـة النبـي إبراهيـم، لا يـدل غـير عـلى جهـل المسـلمين عمومـاً بالنصـوص الأغاديّـة، خاصـة الأدب الأبوكريفـي اليهـودي. مثـلاً: حديـث محمـد عـن حـرق إبراهيـم بالنـار موجـود بالحـرف في معاسـه أبراهـام. وفي كتـابي «حكايـا الصعـود»، كان من العسـير فهم مصـادر الروايـات الإسـلاميّة التي تتحدث عـن ذهاب محمد إلى عالم السـماء والسـياحة في

مجاهلها، دون الاستعانة بمجموعة أسفار أبوكريفيّة منها، صعود موسى، سفر أخنوخ بنسخه المتعددة (نأمل أن ننشر الترجمة في الموقع)، وسفر سلم يعقوب. مع العلم أنه من غير المتاح لنا الآن على الأقل معرفة شكل اليهوديّة الذي كان سائداً زمن النبي محمد، والطريقة التي حصل بها النبي محمد ومن بعده أتباعه على هذا الكم الكبير من التراث الأغادي.

عهد موسى هو أول نص أبوكريفي ننشره في الأوان. ومن ثم، بعد إتاحة النص لمن يرغب، نقدّم دراسة نقديّة للعمل. قد تكون الترجمة لا تخلو من ركاكة؛ مع ذلك فقد فضّلنا الركاكة على أي تدخل في النص، تحويراً أو تبديلاً.

من الكتابات المنحولة حول العهد القديم:

عهد موسى:

الفقرة الأولى:

[الأسطر الثلاثة الأولى مفقودة. قد تكون هنالك إشارة إلى عمر موسى حين ألقى على مسامع يشوع بن نون هذا الخطاب الوداعي؛ قارن هنا: سفر التثنية، 2:31: «وأنا اليوم ابن مئة وعشرين سنة»؛ 34: 7: «وكان موسى ابن مئة وعشرين سنة، لما مات»]... والتي هي خمس وعشرون مئة سنة بعد خليقة العالم، لكن وفقاً لتأريخ مشرقي [...] بعد مغادرة فينيقيا. حين ذهب الشعب، بقيادة موسى، بعد الخروج [من مصر]، إلى عمّان عبر الأردن، هذه هي النبوءة التي قدمها موسى في سفر التثنية.

استدعى موسى إليه يشوع بن نون، رجل مستحسن في أعين الربّ، بحيث يمكن ليشوع أن يصبح راعي الشعب في خيمة العهد التي كانت تحتوي كل الأشياء المقدّسة، وبحيث يمكنه أن يقود الشعب إلى الأرض التي وعد بها آباؤهم، (الأرض) التي أعلن، في الخيمة، بالعهد واليمين أنه سيعطيها لهم عبر قيادة يشوع. عندئذ قال موسى ليشوع هذه الكلمة، «تقدّم بكلّ قوتك، بحيث يمكنك أن تفعل كل شيء والذي أُمر به بطريقة

لا تسبب لك اللوم في نظر الله. لأن هذا ما أمر به رب العالم. فقد خلق العالم لأجل شعبه، لكنه لم يجعل هذا الهدف للخليقة معروفاً على نحو صريح من بداية العالم بحيث يمكن أن نجد الأمم آثمة، وبحيث يمكن أن يعلنوا بنذالة أنهم بالفعل خطأة عبر نقاشاتهم الذاتيّة (الخاطئة) (المتعلّقة بغرض الخلق).

«لكنه صممني واستعملني، والذي أُعد منذ بداية العالم، لأن يكون وسيط عهده. لذلك، سأتحدّث بوضوح لكم. لقد وصلت سنوات عمري إلى نهايتها، وفي حضور الجماعة بأكملها، سوف أنام مع آبائي. لكنك تأخذ هذا النص بحيث تتذكّر فيما بعد كيف تحفظ الأسفار التي سأعهد لك بها. سوف ترتبها، تمسحها بالأرز، وتضعها في آنية خزفيّة في المكان الذي اختاره (الله) منذ بداية خلق العالم، (مكان) يذكر فيه اسمه حتى يوم الثواب حين سينظر الرب بعين الاحترام لشعبه حتماً.

الفقرة الثانيّة:

[...] (الشعب)، في ظل قيادتك، سوف يدخل الأرض التي وعد (الله) بثبات أن يعطيها لآبائهم. في تلك الأرض، سوف يباركهم الله ويعطي كلّ واحد منهم حصته الفرديّة. أكثر من ذلك، سوف يقيم بثبات مملكة لأجلهم، وبفطنة وعدل، سوف تعيّن حكاماً بالتناغم مع إرادة الرب. بعدها، بعد (بضع) سنين على دخولهم الأرض، سوف يحكمون من قبل القادة والأمراء لثماني عشر سنة. (لكن خلال حقبة) تسع عشر سنة ستنفصل الأسباط العشر.

(خلال الزمن المذكور أولاً) سوف تنقل الأسباط الإثنا عشر خيمة العهد إلى المكان حيث سوف يبني إله السماء مكاناً لمذبحه. سوف يستقرّ هناك السبطان المقدّسان. لكن الأسباط العشر سوف تؤسس لذواتها ملكيتها مع شعائرها الخاصّة بها. (السبطان) سيقدّمان قرابينهما في المكان المختار عشرين سنة. سوف يبني سبعة أسواراً بقوة، وسوف أحمي تسعة. لكن (أربعة) سينتهكون عهد الرب وينجسون القسم الذي جعله الرب معهم. سيقّدمون أولادهم (قرابيناً) لآلهة غريبة وينصبون الأوثان في الهيكل

بحيث يمكنهم عبادتها. وحتى في بيت الربّ سوف يرتكبون جريمة الوثنيّة ويحفرون الصور من كل أصناف الحيوان.

الفقرة الثالثة:

[...] في تلك الأيام ملك ضدهم من الشرق وفرسانـ(ـه) يجتاحون الأرض. وبالنار سوف يحرقون مدينتهم مع هيكل الربّ المقدّس وسوف يأخذون كل الأوعيّة المقدّسة. وسوف ينفي كلّ الشعب وسيقودهم إلى أرضه، بل سيأخذ معه السبطين.

«عندئذ، معتبرين ذاتيهما مثل لبوة في سهل مغبر، جائعة وعطشى، سيستدعي السبطان الأسباط العشر، وسوف يعلنون بصوت عال، «عادل ومقدّس الرب. لأنه كما أثمت أنت تماماً، كذلك نحن، بأنواتنا الصغيرة، نُقاد الآن معكم». عندئذ، بعد سماع الكلمات الموبخة للسبطين، تنتحب الأسباط العشر ويقولون، «علينا أن نفعله، معكم، نفعله، يا أخوتنا؟. ألم تحل هذه المحنة ببيت إسرائيل كلّه ؟ عندئذ، سوف تنتحب كلّ الأسباط، صارخين إلى السماء قائلين، «يا ربّ إبراهيم، يا رب إسحق، ويا رب، يعقوب، تذكّر عهدك الذي أقمته معهم، والقسم الذي حلفت به معهم بذاتك، أن نسلهم لن يخرجوا من الأرض التي أعطيت لهم».

«عندئذ، في ذلك اليوم، سوف يتذكرونني، قائلين من سبط إلى سبط، بل كل رجل لجاره»، أليس هذا ذلك الذي عُرف لنا في نبوءات موسى، الذي عانى من أمور كثيرة في مصر والبحر الأحمر وفي البريّة أربعين عاماً (حين) طلب من السماء والأرض بإخلاص أن تشهدا علينا بأننا لن نتجاوز وصايا الله التي أضحى وسيطاً فيها لنا؟ هذه الأمور التي جاءت إلينا منذ ذلك الوقت هي بحسب تحذيره المعلن لنا في ذلك الوقت. و(تلك الكلمات) أكّدت لنا حتى ونحن نُقاد كأسرى في أرض الشرق. وسوف يكونون كعبيد لنحو من سبع وسبعين سنة .

الفقرة الرابعة:

«عندئذ الذي هو فوقهم سوف يظهر على المسرح، وسيمد يديه، ويحني على ركبتيه ويصلي لأجلهم، قائلاً، «يا ربّ الجميع، الملك الذي على العرش العالي، أنت الذي تحكم العالم، الذي رغب أن هذا الشعب يكون لكم شعباً مختاراً، نعم، الذي رغب أن يدعوا إلههم بحسب العهد الذي أقمته مع آبائهم، مع ذلك فهم، مع زوجاتهم وأطفالهم، ذهبوا كأسرى إلى أرض غريبة، محاطين ببوابات الغرباء حيث هنالك عظمة كبيرة. إرعهم، تعاطف معهم، أيها الرب السماوي».

«عندئذ سوف يتذكرهم الله بسبب عهده الذي أقامه مع آبائهم وسوف يظهر تعاطفه معهم علناً. وفي تلك الآونة سوف يوحي إلى ملك كي يشفق عليهم ويرسلهم إلى وطنهم إلى أرضهم الخاصّة. عندئذ سوف يقوم بعض الأجزاء من الأسباط ويأتون إلى المكان المعيّن، وسوف يبنون جدرانه بقوّة. الآن، سوف يحافظ السبطان بثبات على إيمانهما السابق، مليئين بالحزن والتنهد لأنهم لن يكونوا قادرين على تقديم قرابينهم لربّ آبائهم. لكن الأسباط العشر سوف تنمو وتنتشر بين الأمم خلال حقبة السبي.

الفقرة الخامسة:

«وحين تقترب أزمنة الهتك ويبرز العقاب عبر ملوك والذين يشاركون في جرائمهم ومع ذلك يعاقبونهم، سوف ينقسمون هم أنفسهم عندئذ بالنسبة للحقيقة. ومن ثم فالكلمة حُققت بأنهم سوف يتجنبون العدل ويقاربون الجور؛ وسوف يلوثون بيت عبادتهم بعادات الأمم؛ ويمارسون الزنى بسبب الآلهة الغريبة. لأنهم لن يتبعوا حقيقة الله، لكن واثق من أنهم سيلوثون المذبح العالي [أربع إلى خمس كلمات ضائعة هنا] بالقرابين التي يضعونها أمام الرب. ليسوا هم كهنة، بل عبيد، نعم أبناء عبيد. لأن أولئك الذين هم القادة، المعلمون، سيصبحون في تلك الأيام معجبين بالأشخاص الجشعين، يقبلون بالقرابين (الملوثة)، وسيبيعون العدالة بقبولهم بالرشاوى. لذلك، فإن مدينتهم والمدى الكامل لأماكن لإقامتهم سوف يمتلئان بالجرائم والجور. لأنه سيكون

في وسطهم قضاة سيعملون بالعقوق حيال الرب ويحكمون وفق ما يسرّهم فحسب.

الفقرة السادسة:

«عندئذ سيقوم عليهم الملوك الأقوياء، وسوف يدعون ملوك الله الأعلى. سوف يؤدون عقوقاً كبيراً في قدس الأقداس. وملك شهواني، والذي لن يكون من عائلة كهنوتية، سوف يتبعهم. سيكون رجلاً متهوراً ونكداً، وسوف يحكم عليهم بما يستحقون. سوف يسحق قادتهم بالسيف، وسوف (يبيدهم) في مناطق سريّة بحيث لا يعرف أحد أين أجسادهم. سيقتل الكبير والصغير على حد سواء، ولا يظهر الرحمة لأحد.

«عندئذ سيملأهم الرعب منه في أرضهم، ولأربع وثلاثين عاماً سيفرض الأحكام عليهم كما فعل المصريون، وسيعاقبهم. وسوف ينجب ورثة والذين سيحكمون بعده لفترات من الزمان أكثر قصراً. بعد موته سيأتي إلى أرضهم ملك الغرب القوي والذي سيخضعهم؛ وسيأخذ أسرى، وقسم من هيكلهم سيحرق بالنار. سيصلب بعضهم حول المدينة.

الفقرة السابعة:

«حين سيحدث هذا، ستصل الأزمنة إلى نهاية بسرعة. [...]. عندئذ سيحكم رجال مدمرون وكفّار، والذين يقدّمون أنفسهم بوصفهم أخياراً، لكنهم الذين سيثيرون حنقهم الداخلي، لأنهم سيكونون رجالاً مخادعين، لا يسرون غير أنفسهم، كاذبون بكل ما يمكن تخيله من طرق، (مثل) حب الولائم في أية ساعة من اليوم- ملتهمين، شرهين.

[سبعة أسطر من النص هي إما مفقودة بالكامل أو أنها مكسورة بحيث لا تتيح لنا الترجمة]. لكنهم حقاً يستهلكون بضاعة (الفقراء)، قائلين إن أفعالهم وفق العدالة، (في حين أنهم في الواقع ليسوا غير) مدمرين، محاولين بمكر إخفاء ذواتهم بحيث لا يُعرفون

بأنهم كفّار بالمطلق بسبب أفعلهم الإجراميّة (المرتكبة) طيلة النهار، قائلين، «سوف نقيم الولائم، بل المشارب والمآكل الفخمة. والواقع أنهم سيسلكون سلوك الأمراء. إنهم، باليد والفكر، سيلمسون الأشياء النجسة، مع ذلك تقول أفواههم أموراً لا حصر لها، بل سيقولون»، لا تلمسني، لأنك ستلوثني في المكانة التي أحتلها..

الفقرة الثامنة:

«يقوم هنالك عليك [...] عقاب وغضب والذي لم يحدث قط مثله منذ الخليقة حتى ذلك الزمان حين يثير ضدهم ملك ملوك الأرض الذي، لامتلاكه السلطة العليا، سيصلب أولئك الذين يعترفون بختانهم. حتى أولئك الذين ينكرونه، فسوف يعذّبهم ويسلّمهم لأن يُقادوا إلى السجن في السلاسل. وستعطى زوجاتهم لآلهة الأمم وأولادهم الصغار سيقطعون على أيدي الأطباء لتقديم قلفهم. سيظل بينهم آخرون سيعاقبون بالتعذيب، النار والسيف على حد سواء، وسيجبرون على أن يحملوا علناً (كأثقال) أوثاناً التي هي مدنسة تماماً كما أولئك الذين يجلونهم مدنسون. مثل ذلك، سيجبرون عبر تعذيبهم على دخول مكانهم السري، حيث سيجبرون على التجديف بعنف على الكلمة، وأخيراً (التجديف) على شرائعهم وما وضعوا على مذبحهم الخاص على حد سواء.

الفقرة التاسعة:

«عندئذ، حتى حينما كان يتكلّم، سيكون هنالك رجل من سبط لاوي اسمه تاكسو. هو، الذي يمتلك سبعة أبناء، سيقول لهم بإخلاص، «أنظروا يا أولاد (ي)، هوذا العقاب الثاني قد أنزل بالشعب؛ قاس، نجس، تجاوز كل حدود الرحمة - بل يتجاوز السابق. لأنه أية أمة أي إقليم أو أي شعب، والذي قام (بكل) عديد الجرائم ضد الرب، عانى من الشرور التي غطتنا؟ الآن، لذلك، يا أولاد، انتبهوا إلي. حين تتحرون، سوف تعرفون حتماً بأنه لا الآباء ولا أسلافهم جرّبهم الله قط لمخالفة وصاياه. نعم، سوف تعرفون حتماً لأن هذا هو قوتنا. سوف نصوم حقبة ثلاثة أيام وفي اليوم الرابع

سوف نذهب إلى مغارة، التي هي في الريف المفتوح. هناك دعونا نموت على أن نخالف وصايا رب الأرباب، إله آبائنا. لأنه إذا فعلنا هذا، ومتنا، فسوف ينتقم دمنا أمام الرب..

الفقرة العاشرة:

«عندئذ سوف يظهر ملكوته عبر خليقته كلّها ثم سيكون حد للشيطان نعم، سيساق الحزن بعيداً معه ثم ستملأ أيدي الرسول، الذي هو في الموضع الأعلى معيّن، نعم، وسيثأر للحال لهم من أعدائهم. لأن السماوي سيقوم عن عرشه الملكي، نعم، سيتقدّم من موضع إقامته المقدّس، بالسخط والحنق نيابة عن أولاده. وسوف ترتعش الأرض، حتى إلى أقاصيها سوف تُهز. والجبال العالية ستجعل منخفضة. نعم، سوف تُهز، ومثل أودية مطوقة سوف تسقط. سوف لن تعطي الشمس النور. وفي الظلمة سوف تفرّ أطراف الهلال. نعم، سوف تُكسر إلى قطع. سيحوّل بالكامل إلى دم. نعم، حتى دائرة النجوم سوف ترمى في الفوضى. والبحر مباشرة إلى الهاوية سيتقهقر، إلى منابع المياه التي تسقط. نعم، الأنهار ستنتهي. الله العلي سوف يندفع، الواحد الأزلي وحده. برؤيا كاملة سوف يأتي ليثأر من الأمم. نعم، كل أوثانهم سوف تدمّر. عندئذ سوف تكونين سعيدة، يا إسرائيل! وسوف تصعدين على أعناق وأجنحة عقاب. نعم، كل الأمور سوف تتحقق. وسيرفعك الله إلى الأعالي. نعم، سوف يثبتك بقوة في سماء النجوم، في موضع إقاماتهم. وأنت سوف تلاحظين من العلا. نعم، سوف ترين أعداءك على الأرض. وأقري بهم، وسوف تفرحين. وسوف تشكرين. نعم، سوف تعترفين بخالقك. «لكن أنت، يا يشوع بن نون، احفظ هذه الكلمات وهذا الكتاب، لأنه من موتي ودفني حتى قدومه سيكون هنالك 250 زمناً. وهذا هو المسار [هنالك حتى خمسة أحرف ضائعة] أزمنة والتي ستأتي حتى يتم اكتمالهم. مع ذلك، سوف أنام مع آبائي. لذلك، أنت، يا يشوع بن نون، كن قوياً؛ لأن الله اختارك لتكون خليفة في العهد ذاته.

الفقرة الحادية عشر:

«وحين سمع يشوع كلمات موسى، المكتوبة على هذا النحو في عهده، كل الأشياء التي قالها، مزّق أثوابه وسقط على قدمي موسى. وموسى، مع أنه انتحب معه، شجّعه، وأجابه يشوع، قائلاً»، لم تعزيني، أيها المعلم موسى، وبأي شكل يمكن أن أعزّى فيما يخص تلك الرسالة المرة، التي خرجت من فمك، رسالة ملأى بالدموع والنحيب؟ لأنك ستترك هذا الشعب [خمسة أحرف إلى سبعة ضائعة]. أي مكان سيتلقاك أو أين ستكون شاهدة ضريحك؟ أو من سيجرؤ كرجل تحريك جسدك من مكان إلى مكان؟ لأنه من أجل كل من يموتون، هنالك ما يناسبهم من الأضرحة في الأرض، لكن ضريحك هو من شروق الشمس إلى مغيبها، ومن الجنوب إلى أقاصي الشمال، العالم كله ضريحك.

«الآن، يا معلّم، أنت ستغادر، ومن سيدعم هذا الشعب؟ أو من سيتعاطف معهم، أو سيكون لهم قائداً في الطريق؟ أو من سيصلي لأجلهم، دون أن يغفل يوماً واحداً، وهكذا يمكن أن أقودهم على أرض أجدادهم؟ كيف، إذن، أستطيع أن أكون (قائد) هذا الشعب، كأب لابنه الوحيد، أو كأم لابنتها العذراء المتحضّرة لأن تعطى لزوج، الأم القلقة، التي تحفظ جسد (الابنة) من الشمس وأن قدميها ليستا دون حذاء، حين تركض على الأرض؟ [خمسة أحرف إلى سبعة ضائعة] أستطيع أن أكون مسئولاً عن الطعام لهم كما يرغبون والشراب بحسب إرادتك؟ [ستة أحرف إلى ثمانية ضائعة] لأنه كان ثمة مئة ألف منهم، لكنهم، عبر صلواتك، ازدادوا كثيراً جداً، يا معلم موسى. وأي حكم وذكاء لدي، إن كي أحكم أو أعطي رأياً في المنزل [خمسة أحرف إلى سبعة ضائعة]. أكثر من ذلك، حين يسمع ملوك العموريين (بموتك)، معتقدين أنه لم يعد معنا ذلك الروح المقدّس، وجيه الرب، متعدد الجوانب الذي لا يسبر غوره، معلّم القادة، المخلص في كلّ الأشياء، النبي الإلهي لكل الأرض، المعلّم الكامل في العالم، يعتقدون الآن أنه باستطاعتهم الانقضاض علينا، سيقولون، دعونا نخرج عليهم. إذا كان للأعداء، حتى الآن، لكن

لمرة واحدة، تصرفوا بعقوق ضد ربهم، هنالك (الآن) ما من محام عنهم والذي سيحمل رسائل إلى الرب نيابة عنهم بالطريقة التي كانت بها موسى الرسول العظيم. هو، في كل ساعة من الليل والنهار على حد سواء، كان يجعل ركبتيه مثبتتين بالأرض، مصلياً وناظراً بثبات نحو من يحكم الأرض كلها برحمة وعدل، مذكراً الرب بعهد الأسلاف والقسم معقود العزم. لذلك سيقولون، «لم يعد معهم. من هنا، دعونا نقوم ونسحقهم من على وجه الأرض. ما الذي، إذن، سيحدث لهذا الشعب، أيها المعلّم موسى؟»

الفقرة الثانية عشر:

وحين أنهى الكلمات، وقع يشوع ثانية على قدمي موسى. وأمسك موسى بيده وأقامه على المقعد أمامه، وفي رده عليه، قال، «يشوع، لا تحط من قيمة (نفسك)، لكن حرّر نفسك من الهم وانتبه إلى كلماتي. فقد خلق الله كل الأمم التي هي في العالم (تماماً كما خلقـ)ـنا. وهو تنبّأ بهم وبنا على حد سواء منذ بداية خلق العالم حتى نهاية العصر. والواقع أنه ما من شيء، حتى الشيء الأصغر، غاب عن أنظاره. بل رأى كل شيء وهو العلة للكل. [...] رأى مسبقاً كل الأشياء التي يمكن أن تأتي لتكون في العالم، وهاهم، قد أتوا ليعبروا [أحد عشر حرفاً إلى سبعة عشر ضائعون] أقاموني لأجلهم، ولمصلحة آثامهم. وبعد (فهذا ليس) وصفاً لقوتي أو ضعفي، (إنه ببساطة) رحماته ومعاناته الطويلة وضحت لي. أيضاً، أقول لك، يا يشوع، إنه ليس بسبب تقوى هذا الشعب أنك ستطرد الأمم. كل الذين يدعمون ظلة السماء، المخلوقون والذين يعلن الله أنهم خيرون، هم فعلاً تحت دائرة يده اليمنى. لذلك، أولئك الذين يحققون فعلاً وصايا الله سوف يزدهرون ويكملون طريق الخير، لكن أولئك الذين يخطئون بإهمال وصايا الله سوف يحرمون أنفسهم من الأمور الخيرة التي أعلنت من قبل. إنهم، حقاً، سيعاقبون من قبل الأمم بعذابات عديدة. لكن من غير الممكن للأمم أن تطردهم أو تبيدهم بالكامل. لأن الله، الذي تنبّأ بكل الأشياء في العالم، سوف يأتي، وعهده الذي تم توطيده، وبالقسم الذي...»

المراجع:

[1]) تعطينا المصادر القديمة تواريخ مختلفة لموت موسى. ولو أن المخطط المستخدم من قبل عهد موسى كان معروفاً، كان يمكن أن يساعدنا في تأريخ توليفة السفر، لكن الحالة ليست كما نأمل. الإشارة إلى كرونولوجيا مشرقيّة، هي على الأرجح منظومة تأريخ أخرى معروفة للمؤلّف، لكنها أيضاً مكسورة للغاية بحيث يستحيل إعادة بنائها.

[2])حرفيّاً: «المعطى».

[3]) حرفيّاً، «الذي».

[4]) قارن هنا مع سفر التثنية (7:31): «ثم دعا موسى يشوع وقال له أمام عيون إسرائيل كله: تشدد وتشجع، فإنك أنت تدخل هذا الشعب الأرض التي أقسم الرب لآبائهم أن يعطيهم إياها، وأنت تورثهم إياها. والرب هو سائر أمامك، وهو يكون معك ولا يهملك ولا يتركك، فلا تخف ولا تفزع».

[5]) باللاتينيّة، خليفة. لقد اقترح بعضهم أن كلمة diadochos اليونانيّة هي الأساس؛ والتوراة السبعيتيّة تستخدم هذه الكلمة بمعنى وزير رئيس في 1 أخ (17:18)؛ 2 أخ (11:26؛ 7:28)؛ وسيراخ (1:46). الاستخدام ذاته نجده عند يوسيفوس في عادياته 10:15، وكثيراً ما نجده عند فيلون.

[6]) حرفيّاً، «وفق أسباطهم».

[7]) سفر تثنية الاشتراع (31: 14 وما بعد): «ثم قال الرب لموسى: قد اقتربت أيام وفاتك، فادع يشوع وقفا في خيمة الموعد فأوصيه....».

[8]) حرفيّاً: وفي.

[9]) النص حرفيّاً: «يقول ليشوع هذه الكلمة، وانهض بحسب قوتك بحيث يمكنك أن تعمل كل الأشياء التي أمرت بها دون لوم. إنه من أجل هذا الغرض يتكلّم رب العالم».

[10]) أنظر سفر يشوع (7:1): «إنما تشدد وتشجع جداً لتحرص على العمل بكل الشريعة التي أمرك بها موسى عبدي».

[11]) حرفيّاً: «زمن سنوات عمري».

[12]) الرواية التوراتية لوفاة موسى (تث 34: 5–8) تقول إنه لم يشهد أحد الوفاة. لكن التقليد اليهودي انقسم لاحقاً بشأن المسألة. فبعض الكتابات تؤكّد أن يشوع وكالب كانا موجودين في حين يصرّ غيرهم أن موسى لم يمت قط.

[13]) حرفيّاً: «بحيث أنه يتم تذكّر اسمه حتى يوم الثواب (أو التوبة) الذي سينظر فيه الرب إليهم في نهاية الأيام وهذا بوضوح محاولة لإصلاح حرفي لأصل سامي.

[14]) الكلمة المفقودة المكونة من أربعة إلى سبعة أحرف، غالباً ما تكون حين استردادها، «والآن»، أو «أنظر الآن».

[15]) حرفيّاً، «من خلالك».

[16]) حرفيّاً، «صمم ووعد». هذا مثال آخر عن الترجمة الحرفيّة للاصل السامي.

[17]) حرفيّاً، «التي فيها».

[18]) مع أنه لا يرد في النص غير كلمة «سنين»، هنالك فراغ ومعظم المفسّرين بقحمون عدداً بعينه، والخيارات كانت خمسة أو ستة أو سبعة، اعتماداً على طول المدة المفترضة للغزو. أنظر: يشوع (10:14) وعاديات يوسيفوس 19\1\5.

[19]) الإشارات هي إلى القضاة الخمسة عشر، الملوك الثلاثة للملكة الموحدة، والملوك التسعة عشر للملكة الشمالية.

[20]) في النص ترد «إثنان»، لكن الإشارة التاريخيّة هي إلى زمن كانت فيه الأسباط ماتزال موحدة. قد يكون الخطأ عائداً إلى ذكر السبطين المقدسين لاحقاً في النص أعلاه، أو ربما أن أحد المنشقين أعاد كتابة التاريخ، فحدد العلاقة مع تابوت العهد بالسبطين المؤمنين، مع أن هذا موضع شك.

[21]) النص باللاتينية هو «fecit palam scenae et ferrum sancturii sui...»، وهو عصي على الترجمة. الترجمة المقدمة هنا لا تعطي غير المعنى العام.

[22]) ما ورد فوق ثانوي حيث أنه يفسّر قصة السبطين الجنوبيين التي بدأت في النص فوق سابقاً واستمرت كما جاء بعدها.

[23]) إشارة إلى الملوك العشرين في المملكة الجنوبيّة.

[24]) هنالك ثلاث مشاكل نصيّة في الكلام الوارد آنفاً مع ان الأولى فقط ضرورية أن تفسّر. الفعل هنا الذي ترجمناه «يحمي» «يشير إلى ملوك اليهوديّة»، لكن إذا ترجم بمعنى «يستح» أو «يسيّج» فسوف يتضمن ذلك موقفاً سلبيّاً. العدد الخير «أربعة» غير موجود في النص لكنه أدخل هنا من أجل إيصال الرقم الكلي إلى عشرين كما في النص السابق. أخيراً، الكلمة التي نترجمها إلى «قسم» هنا هي finem اللاتينيّة (وتعني «نهاية»، «هدف»، «أو «غرض»). «قسم «مستعملة هنا بسبب العلاقة الوثيقة بين «العهد» و «القسم» في غير موضع من نص السفر الذي بين أيدينا.

[25]) حرفيّاً، «الخيمة».

[26]) حرفيّاً، «سوف يتصرفون بشكل شرير».

[27]) راجع هنا: سفر الملوك الثاني (3:16؛ 6:21)؛ سفر حزقيال (20:16؛ 8: 8-16)؛ سفر المزامير (106: 34-39).

[28]) الإشارة ربما تكون هنا إلى غزو نبوخذ نصّر. في سفر حبقوق (3: 6-14)

نجد موازيات هامة.

[29]) حرفيّاً، «مستوطنة»، وهو ما يدفعنا إلى التفكير بتاريخ للترجمة ما بعد 135 ميلاديّة، حيث أضحت القدس مستوطنة رومانيّة في ذلك الوقت.

[30]) راجع: أخبار الأيام الثاني (36:7)؛ إرميا (27: 18-22).

[31]) باللاتينيّة: ducent se. ربما يجب أن تقرأ docent، لكن duco يمكن أن تحمل المعنى المقترح في الترجمة.

[32]) اقترح بعضهم أن السبطين يلقيان باللوم في ورطتهما الحالية على الآثام السابقة للعشر الآخرين، لكن ذكر الأفعال الآثمة لملوك اليهوديّة الأخيرين (الفقرة الثانية) تمنع هذا التفسير. والحقيقة أن السبي المتبادل، بأية حال، تستعيد التضامن بين الجماعة ككل.

[33]) أنظر هنا: سفر التكوين 22: 16-18؛ سفر الخروج 13:32.

[34]) أنظر: أعمال الرسل 7: 36-41

[35]) حرفياً: «الهه».

[36]) أنظر: سفر التثنية 26:4؛ 19:30؛ 28:31.

[37]) أنظر: سفر دانيال 13:9.

[38]) بحسب سفر إرميا (25: 11-12) و (10:29)، كان على السبي أن يستمر سبعين عاماً. لكن دانيال يفسّر هذا (21:9) على أنه يعني سبعين أسبوعاً من السنوات. خلفيّة الرقم هنا غير معروفة، لكن علم الأرقام الأبوكاليبتي غالباً ما يتحدّى التفسير الدقيق.

[39]) «الذي هو فوقهم «تفسّر عادة بدانيال. هذا ممكن، رغم أن عزرا أو أحد

الملائكة (أنظر زكريا 12:1) غير بعيدين عن النظر.

[40]) أنظر: سفر دانيال 9: 4-19.

[1][41]) لالكلمة اللاتينيّة في النص هي maiestas التي يتم الاحتفاظ بها هنا. التحوير غالباً ما يكون على vanitus (باطل).

[42]) أنظر: سفر أخبار الأيام الثاني 36: 22-23؛ سفر عزرا 1: 1-4.

[43]) النص الحرفي، أرضهم ومنطقتهم الخاصتين بهم.

[44]) أنظر: سفر نحميا (17:2؛ 6: 15-16)؛ سفر عزرا (6: 6-12).

[45]) النص الحرفي، سوف يبنون سياجاً خشبياً، يرممون المكان. وهذه محاولة واضحة أخرى لاسترداد الأصل السامي.

[46]) المسألة الحاسمة هنا ما إذا كان المؤلف يرفض كل أنواع القربين في الهيكل الثاني او يرثي للأوضاع في الهيكل الثاني بالمقارنة مع الأول. هنالك أعمال كثيرة من تلك الحقبة تظهر لنا أن الحالة في الهيكل الثاني كان يرثى لها، مثلها أيضاً أمثلة لا حصر لها من نصوص قمران. لكن الدليل من هذا النص، عهد موسى، لا يسمح لنا بتفسير حاسم. بل إن مقولة أن الهيكل الثاني كان أصغر من الأول كانت شائعة في كتابات من النصوص المقدسّة أو تلك التي نمت على هامشها، مع أن عهد موسى يؤكد أن هذا غير مرجح.

[47]) ليس للكلمة اللاتينية هنا أي معنى والترجمة المختارة هي نوع من التخمين المثقف القائم على تغيرات عديدة.

[48]) الفصل الخامس يشير ربما إلى الفترة الحشمونيّة (142- 63 ق.م.). الموقف لسلبي من الحشمونيين موجود أيضاً في قمران لكن هذا لا يعني بالضرورة أن الأدب القمراني وعهد موسى كانا نتاج المجموعة ذاتها. ومع أن هنالك موازيات كثيرة، لا بد

من عزي هذه الموازيات إلى حالة مشتركة لا إلى مصدر مشترك.

[49]) أنظر: سفر التثنية، 16:31.

[50]) اتهم بهذه القضيّة يوحنا هيركانوس، أنظر عاديات يوسيفوس، 13\10\5.

[51]) حرفيّاً: رشاوى كفاريّة.

[52]) حرفيّاً: مستوطنة.

[53]) حرفيّاً: «حدود المستعمرة». وهذه لفظة ساميّة واضحة أخرى.

[54]) النص هنا يتضمّن كما هو واضح علامات تكرار مطولة. والترجمة تمدنا بشيء من إعادة بناء للنص جديرة بالاعتماد.

[55]) «يصنعون، سيصنعون عقوقاً». تعبير سامي.

[56]) مضمون هذا المقطع يعكس حتماً فترة حكم هيرودوس الكبير (37-4 ق.م.). التفاصيل التاريخيّة الدقيقة لا تحتاج لأن نتوقع منها بأن تأتي في سياق كتابات أبوكاليبتيّة، لكن الإشارة إلى حكم استمر 34 عاماً مسالة حاسمة. أنظر: عاديات يوسيفوس 17\8\1.

[57]) النص في الجزء الثاني من هذا المقطع مشوش. هنالك علامات تكرار والفعل الرئيس تم إسقاطه. الترجمة هي محاولة لإعادة سبك صحيحة للنص اللاتيني الصعب.

[58]) حرفيّاً: «سوف لن يعفو» أو «سوف لن يمسك عن الظلم».

[59]) غالباً ما يتم تصليح الكلمة اللاتينيّة aceruus إلى acerbus (قارس). والمعنى في النص واضح.

[60]) النص مكسور قليلاً هنا.

[61]) حرفيّاً: مستوطنة.

[62]) بقيّة هذا المقطع وما سيتلوه مكسور على نحو سيء. ثمة ذكر «للساعات الأربع» أو «في الساعة الرابعة» التي ستأتي، عن «الأسباط التسعة»، وهو شيء له علاقة «بالثلاثة»، «السبعة»، و «في الجزء الثالث من الإثنين». ورغم المحاولات العديدة التي تمت لاستعادة الأحرف الضائعة، بدا هذا أقرب إلى الاستحالة. لدينا مقدمة أبوكاليبتيّة. الأزمن مرّت والمؤلّف مُتخيّل على أنه يعيش في الأيام الخيرة. للتفاصيل، بالطبع، أهميّة فيلولوجيّة وتاريخيّة ولاهوتيّة، لكن الأحرف الضائعة كثيرة إلى درجة أن القيام بعمليّة إعادة بناء تبدو واهيّة قيمياً.

[63]) حرفياً: حنق أفكارهم.

[64]) النص هنا متشظ.

[65]) حرفياً: من الصباح حتى المساء.

[66]) كل هذا المقطع السابق هجوم على أعداء الكاتب وأعداء حزبه. تحديد هوية الأعداء لا يمكن تأكيده، مع أنهم أغنياء ومرتبطون على ما يظهر بالهيكل. هجومات مشابهة ضد كهنوت جشع نجدها في مواد قمران.

[67]) معظم السطر الأول غير مقروء. كثيرون يعيدون إصلاح الكلمة بحيث تقرأ «الثاني» في القسم غير المقروء ومن ثم يبدأون التفكير في العقاب «الأول». ويظهر بنوع من الشك أن أية خلفيّة تاريخيّة لهذا الجزء من النص يمكن اكتشافها عبر أي إصلاح أو ترميم. إشارات مشابهة في أعمال اخرى لا تبدو حاسمة. على سبيل المثال، تم تفسير العقاب الأول أو السابق الوارد في نصوص أبوكريفيّة بطرق مختلفة، فمرة اعتبر أنه إشارة إلى سقوط القدس عام 587 ق.م.، مرة الاضطهاد الذيارسه أنطوخيوس، ومرة استيلاء بومبي على القدس عام 63 ق.م.، أو غير ذلك من الأحداث التاريخيّة غير المعروفة. لذلك من الأفضل لنا على ما يبدو أن نفترض أن المؤلّف جمع حوادث ماضية عديدة التي اعتقد أنها على وشك أن تتكرر في نهاية الزمن.

[68]) الفعل الذي ترجمناه «ينكر» هو إصلاح لـ «necantes» (يقتل أو يذبح) بحيث تصبح «negantes» كمواز لـ confitentes (يعترف)، لكن إصلاحاً آخر كان يمكن أن يعطي المعنى «يحجب ويكشف».

[69]) إذا اعتبرنا أن القراءة صحيحة، فهي على الأرجح إشارة إلى البغاء المقدّس (قارن: سفر المكابيين الثاني 4:6). هذا النص يتم إصلاحه بحيث يقرأ، «يعطون بعنف للأمم» (قارن: سفر المكابيين 24:5). المعنى العام هو ذاته فالعبوديّة تشتمل البغاء أيضاً.

[70]) النص هنا يفتقد إلى الموثوقيّة. والمشاركة القسريّة لليهود في الطقوس الوثنيّة مذكور في سفر المكابيين الثاني 6: 7–9.

[71]) في النص باللاتينية، illo ficente (حتى حينما كان يتكلّم) تُصلّح عادة إلى illo die (في ذلك اليوم)، وهذا يمكن أن يكون صحيحاً. والترجمة تبنّت هنا فرضيات بأن الفقرة التاسعة هي جزء من وثيقة مستقلّة أصلاً وأن illo dicente تشير إلى أحد لم يذكر في النص الذي بين أيدينا.

[72]) باللاتينيّة altera. «آخر» هو ترجمة بديلة، لكن في الصيغة الحاليّة للنص فإن الاستخدام النمطي لسقوط القدس كحدث عقابي (3: 1–3 يرجح المر لصالح الترجمة المتبناة.

[73]) باللاتينيّة، domum (منزل). الترجمة تفترض هنا ترجمة لـdominum.

[74]) حرفيّاً، أنظر واعرف.

[75]) التاكيد على اللاإثم يبدو خارج السياق في العمل وكثيرون يدعمون بالتالي الرأي القائل إن المقطع من أصل مستقل. وهذا يتناسق مع أنه ليس سمة من سمات الكتابة الأبوكاليبتيّة.

[76]) اللجوء إلى المغاور كان أمراً شائعاً في أيام الاضطهادات. مثلاً: سفر المكابيين الأول 53:1؛ 31:2؛ سفر المكابيين الثاني 11:6؛ 6:10؛ عاديات يوسيفوس 2\6\12. هنالك قصّة عن رجل لجأ إلى مغارة مع زوجته واولاده السبعة، فقتلوا جميعاً، وفضّل هو الانتحار على الاستسلام لهيرودوس (عاديات 5\15\14).

[77]) «ملء الأيدي» هو مصطلح تقني يعني الرسامة للكاهن. الرسول، الذي عادة ما يكون ميخائيل، هو ملاك إسرائيل الحارس (أنظر: دان 13:10؛ 21)، يبدو هنا محارباً أكثر منه كاهناً. ثمة مواز هام في أحد مخطوطات قمران، حيث يثأر ملكيصادق، الكاهن السماوي، من بيلال. تماثل بعض المراجع اليهوديّة المتأخرة بين ميخائيل وماكيصادق، لكن ليس بين أيدينا أي دليل على هذا التماثل في زمن عهد موسى. «نعم»، التي ترد في أحد السطور هنا، تفترض أن كلمة qui اللاتينيّة (من kai اليونانيّة أو والو الساميّة) ضاعت في النقل.

[78]) ثمة ثلاثة أسطر أو أربعة ضائعة في بداية هذا السطر. «سيقوم» إعادة بناء مناسبة.

[79]) الأحداث الكونيّة التي توصف هنا مشتركة في الأدب الأبوكاليبتي، مع أن الصيغ الدقيقة تتباين غالباً. ما من محاولة جرت لإصلاح النص، كما فعل تشارلز، وذلك كي تُجعل متناسقة مع الوثائق الأخرى حيث يبدو هذا وكأنه يتضمّن تماثلاً غير متضمن في الأدب الأبوكاليبتي. أكثر من ذلك، لا يبدو مناسباً إيراد إشارات ممكنة من كتابات أخرى حيث اللغة نمطيّة للغاية من أجل افتراض تبعيّة لفظيّة.

[80]) إن معنى هذا النص غير واضح حيث أنه قابل لأن يفسّر بطريقتين مختلفتين. الترجمة المتبناة هنا تفترض أن الكاتب يشير إلى علو إسرائيل (أنظر المقطع التالي) التي تصل إليها بودتها إلى الوطن مترفعة كما لو أنها عقاب. قارن: سفر التثنية 32: 11-13؛ إشعياء 31:40. مع ذلك، ربما تكون الإشارة إلى إبادة أعداء إسرائيل، الحالة التي ربما تكون فيها الترجمة مناسبة. «سوف تصعد على رقاب وأجنحة عقاب، وسوف يصلون

إلى نهاية». يمكن أن يرى المرء بالتالي إشارة إلى يشوع 10\\24:10. البديل جذّاب، خاصة حين تكون الإشارة إلى عقاب روما.

[81]) تظل مشكلة ما إذا كنّا سنفسّر هذا حرفيّاً أم مجازيّاً. من بين موازيات كثيرة غالباً ما يستشهد بها، الأهم هو دانيال 3:12.

[82]) باللاتينيّة، in terram. تصليح تشارلز للكلمة بحيث تقرأ «في جهنم «مقبول لدرجة كبيرة والنتيجة المستقاة من ذلك بأن عهد موسى يتحدّث عن خلاص وإدانة ما فوق دنيويين بالكامل. الترجمة هنا تفترض ببساطة تضاداً تخيلياً بين إعلاء شأن إسرائيل وسقوط أعدائها. بديل آخر هو أن اللفظ in terram تستخدم بمعنى الأقاليم المنخفضة، التي ستكون مكافئة لجهنم.. اللاهوت المعتمد على التصليح أو\و على التخيل قضيّة محفوفة بالمخاطر.

[83]) الكلمة التي ترجمناها هنا ط دفن «تترجم احياناً بمعنى «صعود «وتعتبر أنها محاولة مقحمة للربط بين عهد موسى وصعود موسى. وهذا غير ضروري.

[84]) باللاتينيّة horum. (ساعات أو دقائق).

[85]) باللاتينيّة successor.

[86]) باللاتينيّة، cello (يخفي أو يحجب). والترجمة تتبع هنا التصليح المعتاد للكلمة اللاتينيّة solor (يريح، يعزي).

[87]) النص هنا صعب وقراءته أقرب إلى الاستحالة. تم تقديم كثير من إعادات البناء. الصيغتان الملفتتان هما: «من سيجرؤ على نقل جسدك، كما لو أنه جسد رجل مجرّد، من مكان إلى مكان؟» أو «من سيجرؤ علىا نقل جسدك في داخل الأرض من مكان إلى مكان؟».

[88]) باللاتينيّة، بحسب أزمنتهم.

[89]) ربما، «في أيديهم».

[90]) باللاتينيّة، ab his الترجمة تفترض إصلاحها لتصبح abis.

[91]) يتحدث أحد نصوص الأبوكريفا عن موسى الذي يصلي لشعبه طيلة الوقت.

[92]) باللاتينيّة، araboru. وهنا تصلح لتصبح atavorum. بعهم يصلحها لتصبح Amorreorum (العموريون). والمعنى هو ذاته. فالإشارة إلى الأرض الموعودة.

([93] باللاتينيّة، dominam، أي، ربة البيت.

[94]) النص اللاتيني بالفعل غير قابل للترجمة وقد اقترح كثير من الإصلاحات والتغييرات. الهدف من الكلمات التي بين قوسين تسهيل فهم المعنى العام للمقطع. يشوع يقارن دوره الجديد بدور أب ليس عنده غير ابن أوحد أو دور أم تريد درء الأذى عن ابنتها المخطوبة.

[95]) حرفيّاً، «أأستطيع أنا، بحسب إرادتهم، أن أكون مسئولة لهم عن الطعام والشراب بحسب إرادة إرادتهم». من الواضح أن شيئاً ما مفقود هنا.

[96]) معظمهم يصلحونها لتقرأ، 600000، على أساس المقاطع العديدة في الخروج والعدد.

[97]) «التي للرب»، والتي هي غلباً ما يعاد ترميمها من الأحرف الضائعة.

[98]) حرفيّاً، سيد الكلمة. وقد يكون هذا صحيحاً. الترجمة تفترض هنا أن الكلمة العبريّة «دبر» [كلمة] كانت تقرأ من قبل المترجم اليوناني بمعنى «كلمة»، لكن هدف المعنى العبراني كان «قائد»، وهي ترجمة ممكنة لكنها قليلة الاستعمال.

[99]) هذا النص مزيج ملفت من إشارات التكرير والمحذوفات.

[100]) حرفيّاً، «ويستعطف الرب بالقسم».

[101]) حرفيّاً، «ارمهم في الاضطراب». الترجمة هنا تتبع الاصلاح الاعتيادي لكل مة confundamus لتصبح contundamus. ومن غير المرجح أن الفعلين على حد سواء يمكن أن يشكلا أي اختلاف للكاتب الأبوكالبتي.

[102]) هذه الكلمات مترابطة. الفعل في الجملة لا بد من إصلاحه وستة إلى ثمانية لا معنى لها. المعنى هنا واضح: اله يسيطر من البداية إلى النهاية.

[103]) آثار الأحرف في هذه الكلمة الضائعة تدعم إصلاحها لتصبح dominus (الرب).

[104]) النص مكسور إلى درجة أنه لا يسمح بإعادةالبناء. ربما أن معنى الجملة هو، «إنه الرب الذي وطد أركاني كوسيط لهم، بحيث يمكن أن أصلي دون توقف من اجل خطاياهم وأتدخل لصالحهم».

[105]) المصطلح السامي الذي هو الأساس للنص اللاتيني يمكن أن يعني، «ليس بواسطتي بأية حال على الإطلاق».

([106] باللاتينيّة nullo (بلاشيء). الترجمة تتبنى إصلاحاً لتصبح الكلمة anulo (دائرة).

[107]) حرفيّاً، «أولئك الذين يعملون ويحققون». ترجمة حرفيّة أخرى للأصل السامي. المعنى الحرفي، «يزدهر ويكمل». وهي ترجمة حرفيّة أخرى للاصل السامي.

[108]) المعنى الحرفي، «يزدهر ويكمل». تبديل الصيغ الزمانيّة ليس غير معروف في النص..

[109]) القواعد والإعراب مشكلة هنا. الترجمة الحرفيّة يمكن أن تكون، «إلى أولئك الذين يأثمون ويهملون وصايا الله ليكونوا غائبين عن الخير».

[110]) أو للأبد.

الفصل الثالث عشر

فلسطين لبني إسرائيل - يقول القرآن

وسوريا والأردن - يضيف التفسير:

من الصعوبة بمكان أن تكتب موضوعيّاً في زمن غير موضوعي. فما بالك أن تكتب بوحي العقل في عالم لا يعرف غير حكم الغرائز؟ لا شكّ أن الكتابة بموضوعية في المسألة اليهودية قضيّة محفوفة بالمخاطر. وسيف التخوين على من يفكّر بحيادية مسلط دائماً؛ تماماً كما هو سيف التكفير. لكن الحقيقة أهم بما لا يقارن من أية سيوف، شهرت أم لم تشهر. والتعامل الموضوعي مع المسألة اليهودية صار أمراً واجباً أخلاقيّاً، خاصة بعد أن نبش مؤرخو ما بعد الصهيونية كل ما في تاريخهم الفعلي من سواد.

نحن هنا أيضاً نحاول القول إن الركون إلى الوثائق الميثولوجية، في ظل غياب الوثائق التاريخية، خطأ معرفي قاتل. والكتب المقدّسة، عموماً، ليست غير وثائق ميثولوجية لا علاقة لها بالحقيقة، لا من قريب ولا من بعيد. الفلسطينيون حقيقة تاريخية؛ أما موسى فليس غير حكاية ميثولوجية. ورغم أن بعض الباحثين اليهود، في ظل تعارض الوثائق التاريخية مع وثائق التوراة وبالتالي وثائق القرآن، حاول أن يجد مبرراً لتناقضات حكاية موسى عبر القول إن تلك الحكاية «أسطرة تاريخ لا تاريخ أسطورة»: لكن هذا برأينا ليس غير أحد أنواع التعليل الذاتي المزيّف المطمئن؛ وأكثر

أنواع الكذب شيوعاً هو ذلك الذي نمارسه مع أنفسنا.

الحقيقة التي لا لبس فيها أن اليهود أقوى من العرب بما لا يقارن إن كانت القضية تتعلق بالأساطير؛ أما إن تعلّق الأمر بالحقائق التاريخية، فلا مجال للمقارنة بين الطرفين – مؤرخو اليهود الموضوعيون أنفسهم يعرفون قبل غيرهم أن وقائعهم هي الأبعد عن الحقيقة.

القرآن وبني إسرائيل: النص الأهم!

في القرآن، سورة المائدة (5)، وهي مدنية ومن أواخر السور بالترتيب الكرنولوجي لكتاب المسلمين المقدّس، نص هام للغاية، بؤرته الحديث عن العلاقة بين بني إسرائيل وفلسطين ومحيطها. وهنا سنحاول الوقوف عند آيات النص، آية آية، ومن ثم نقتطف نصوصاً من أهم التفاسير عند أهل السنة والجماعة، القرطبي وابن كثير والطبري.

الآية 20: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ». في تفسير القرطبي والطبري لمفهوم نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ؛ يقال «لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي ذَلِكَ الزَّمَان أَحَد سِوَاهُمْ يَخْدُمهُ أَحَد مِنْ بَنِي آدَم». لكن الطبري يقرّ بالاختلاف «فِيمَنْ عُنُوا بِهَذَا الْخِطَاب»، أي، وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ، فنقل عن بعضهم، «عَنَى بِهِ أُمَّة مُحَمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... وَقَالَ آخَرُونَ: عَنَى بِهِ قَوْم مُوسَى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». ثم ذكر اختلافاً آخر في مسألة وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ، فنقل عن بعضهم، إن ما أتاهم «هُوَ الْمَنّ وَالسَّلْوَى وَالْحَجَر وَالْغَمَام». وينكر بشدّة أن يكون هذا الكلام موجهاً لغير بني إسرائيل، أي للمسلمين؛ يقول النص: «قَوْل مَنْ قَالَ: وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ، خِطَاب لِبَنِي إِسْرَائِيل، حَيْثُ جَاءَ فِي سِيَاق قَوْله: «اُذْكُرُوا نِعْمَة اللهِ عَلَيْكُمْ» وَمَعْطُوفًا عَلَيْهِ. وَلَا دَلَالَة فِي الْكَلَام تَدُلّ عَلَى أَنَّ قَوْله: «وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ» مَصْرُوف عَنْ خِطَاب الَّذِينَ اُبْتُدِئَ بِخِطَابِهِمْ فِي أَوَّل الْآيَة. فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، فَأَنْ يَكُون خِطَابًا لَهُمْ أَوْلَى مِنْ أَنْ يُقَال: هُوَ مَصْرُوف عَنْهُمْ إِلَى غَيْرهمْ. فَإِنْ ظَنَّ ظَانّ أَنَّ قَوْله: «وَآتَاكُمْ مَا

لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ» لَا يَجُوز أَنْ يَكُون خِطَابًا لِبَنِي إِسْرَائِيل، إِذْ كَانَتْ أُمَّة مُحَمَّد قَدْ أُوتِيَتْ مِنْ كَرَامَة اللهِ نَبِيّهَا عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام مُحَمَّدًا، مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا غَيْرهمْ، وَهُمْ مِنْ الْعَالَمِينَ؛ فَقَدْ ظَنَّ غَيْر الصَّوَاب، وَذَلِكَ أَنَّ قَوْله: «وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ» خِطَاب مِنْ مُوسَى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِقَوْمِهِ يَوْمئِذٍ وَعَنَى بِذَلِكَ عَالَمِي زَمَانه لَا عَالَمِي كُلّ زَمَان، وَلَمْ يَكُنْ أُوتِيَ فِي ذَلِكَ الزَّمَان مِنْ نِعَم اللهِ وَكَرَامَته مَا أُوتِيَ قَوْمه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَد مِنْ الْعَالَمِينَ، فَخَرَجَ الْكَلَام مِنْهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ذَلِكَ لَا عَلَى جَمِيع كُلّ زَمَان». (أنظر أيضاً تفسير القرطبي).

يقول ابن كثير في تفسير، «إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاء وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا»، «أَنَّ مُوسَى ذَكَّرَ قَوْمه مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل بِأَيَّامِ اللهِ عِنْدهمْ وَبِآلَائِهِ قِبَلهمْ، فَحَرَّضَهُمْ بِذَلِكَ عَلَى اِتِّبَاع أَمْر اللهِ فِي قِتَال الْجَبَّارِينَ، فَقَالَ لَهُمْ: اُذْكُرُوا نِعْمَة اللهِ عَلَيْكُمْ أَنْ فَضَّلَكُمْ بِأَنْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاء يَأْتُونَكُمْ بِوَحْيِهِ وَيُخْبِرُونَكُمْ بِآيَاتِهِ الْغَيْب، وَلَمْ يُعْطِ ذَلِكَ غَيْركُمْ فِي زَمَانكُمْ هَذَا». ثم يضيف ملاحظة أخرى حول بني إسرائيل: «هُمْ كَانُوا أَشْرَفَ النَّاسِ فِي زَمَانِهِمْ مِنْ الْيُونَانِ وَالْقِبْطِ وَسَائِرِ أَصْنَافِ بَنِي آدَمَ».

وفي تفسيره لنص «وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيل الْكِتَاب وَالْحُكْم وَالنُّبُوَّة وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَات وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ»، يقول ابن كثير: «كَانُوا أَفْضَلَ زَمَانهمْ».

الآية 21: «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ».

في الآية السابقة لدينا ثلاثة مصطلحات هامة للغاية في سياق فكرة البحث: قَوْمِ والْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ و كَتَبَ.

بالنسبة للمصطلح الأول، قَوْمِ، نقرأ عند الطبري في تفسيره للكلمة: «يَا قَوْم اُدْخُلُوا الْأَرْض الْمُقَدَّسَة «وَهَذَا خَبَر مِنْ اللهِ عَزَّ ذِكْره عَنْ قَوْل مُوسَى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِقَوْمِهِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل، وَأَمْره إِيَّاهُمْ عَنْ أَمْر اللهِ إِيَّاهُ، يَأْمُرهُمْ بِدُخُولِ الْأَرْض

الْمُقَدَّسَةِ». ويؤكد ابن كثير في تفسيره النص ذاته: «ثُمَّ قَالَ تَعَالَى مُخْبِرًا عَنْ تَحْرِيض مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام لِبَنِي إِسْرَائِيل عَلَى الْجِهَاد وَالدُّخُول إِلَى بَيْت الْمَقْدِس».

المصطلح الثاني، الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ، كان محط خلاف العلماء؛ يقول الطبري في ذلك: «ثُمَّ اِخْتَلَفَ أَهْل التَّأْوِيل فِي الْأَرْض الَّتِي عَنَاهَا بِالْأَرْضِ الْمُقَدَّسَة ، فَقَالَ بَعْضهمْ: عَنَى بِذَلِكَ: الطُّور وَمَا حَوْله. ذِكْر مَنْ قَالَ ذَلِكَ... عَنْ مُجَاهِد ، عَنْ اِبْن عَبَّاس: «اُدْخُلُوا الْأَرْض الْمُقَدَّسَة»؛ قَالَ: الطُّور وَمَا حَوْله. وَقَالَ آخَرُونَ: هُوَ الشَّام... عَنْ قَتَادَة فِي قَوْله: «الْأَرْض الْمُقَدَّسَة» قَالَ: هِيَ الشَّام. وَقَالَ آخَرُونَ: هِيَ أَرْض أَرِيحَاء... قَالَ اِبْن زَيْد فِي قَوْله: «اُدْخُلُوا الْأَرْض الْمُقَدَّسَة الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ» قَالَ: أَرِيحَاء.... عَنْ السُّدِّيّ، قَالَ: هِيَ أَرِيحَاء... عَنْ اِبْن عَبَّاس ، قَالَ: هِيَ أَرِيحَاء. وَقِيلَ: إِنَّ الْأَرْض الْمُقَدَّسَة: دِمَشْق وَفِلَسْطِين وَبَعْض الْأُرْدُن.... غَيْر أَنَّهَا لَنْ تَخْرُج مِنْ أَنْ تَكُون مِنْ الْأَرْض الَّتِي بَيْن الْفُرَات وَعَرِيش مِصْر لِإِجْمَاعِ جَمِيع أَهْل التَّأْوِيل وَالسِّيَر وَالْعُلَمَاء بِالْأَخْبَارِ عَلَى ذَلِكَ».

في تفسير ابن كثير للآية بعض مما قاله الطبري، دون إهمال للخلل الجغرافي في نصه؛ يقول المفسّر والتاريخي الشهير: «قَالَ تَعَالَى مُخْبِرًا عَنْ مُوسَى أَنَّهُ قَالَ: «يَا قَوْم اُدْخُلُوا الْأَرْض الْمُقَدَّسَة» أَيْ الْمُطَهَّرَة؛ وَقَالَ سُفْيَان الثَّوْرِيّ: عَنْ الْأَعْمَش عَنْ مُجَاهِد عَنْ اِبْن عَبَّاس فِي قَوْله: «اُدْخُلُوا الْأَرْض الْمُقَدَّسَة»؛ قَالَ: هِيَ الطُّور وَمَا حَوْله؛ وَكَذَا قَالَ مُجَاهِد وَغَيْر وَاحِد. وَرَوَى سُفْيَان الثَّوْرِيّ عَنْ أَبِي سَعْد الْبَقَّال عَنْ عِكْرِمَة عَنْ اِبْن عَبَّاس قَالَ: هِيَ أَرِيحَاء وَكَذَا ذُكِرَ عَنْ غَيْر وَاحِد مِنْ الْمُفَسِّرِينَ وَفِي هَذَا نَظَر لِأَنَّ أَرِيحَاء لَيْسَتْ هِيَ الْمَقْصُودَة بِالْفَتْحِ وَلَا كَانَتْ فِي طَرِيقهمْ إِلَى بَيْت الْمَقْدِس وَقَدْ قَدِمُوا مِنْ بِلَاد مِصْر حِين أَهْلَكَ اللهُ عَدُوَّهُمْ فِرْعَوْن اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُون الْمُرَاد بِأَرِيحَاء أَرْض بَيْت الْمَقْدِس كَمَا قَالَهُ السُّدِّيّ فِيمَا رَوَاهُ اِبْن جَرِير عَنْهُ: لَا أَنَّ الْمُرَاد بِهَا هَذِهِ الْبَلْدَة الْمَعْرُوفَة فِي طَرَف الطُّور شَرْقِيّ بَيْت الْمَقْدِس».

المصطلح الثالث الهام في الآية ذاتها هو كتب. يقول القرطبي مفسّراً المصطلح: «وَيَعْنِي بِقَوْلِهِ، «الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ»، الَّتِي أَثْبَتَ فِي اللَّوْح الْمَحْفُوظ أَنَّهَا لَكُمْ مَسَاكِن ،

وَمَنَازِل دُون الْجَبَابِرَة الَّتِي فِيهَا». مع ذلك، يطرح الطبري تناقضاً ظاهرياً حين يلاحظ، «فَإِنْ قَالَ قَائِل: فَكَيْفَ قَالَ: «الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ»، وَقَدْ عَلِمْت أَنَّهُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا بِقَوْلِهِ: «فَإِنَّهَا مُحَرَّمَة عَلَيْهِمْ»؟ فَكَيْفَ يَكُون مُثْبَتًا فِي اللَّوْح الْمَحْفُوظ أَنَّهَا مَسَاكِن لَهُمْ، وَمُحَرَّمًا عَلَيْهِمْ سُكْنَاهَا؟ قِيلَ: إِنَّهَا كُتِبَتْ لِبَنِي إِسْرَائِيل دَارًا وَمَسَاكِن، وَقَدْ سَكَنُوهَا وَنَزَلُوهَا، وَصَارَتْ لَهُمْ كَمَا قَالَ اللهُ جَلَّ وَعَزَّ. وَإِنَّمَا قَالَ لَهُمْ مُوسَى: «اُدْخُلُوا الْأَرْض الْمُقَدَّسَة الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ» يَعْنِي بِهَا: كَتَبَهَا اللهُ لِبَنِي إِسْرَائِيل - وَكَانَ الَّذِينَ أَمَرَهُمْ مُوسَى بِدُخُولِهَا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل - وَلَمْ يَعْنِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ اللهَ تَعَالَى ذِكْره كَتَبَهَا لِلَّذِينَ أَمَرَهُمْ بِدُخُولِهَا بِأَعْيَانِهِمْ، وَلَوْ قَالَ قَائِل: قَدْ كَانَتْ مَكْتُوبَة لِبَعْضِهِمْ، وَلِخَاصٍّ مِنْهُمْ، فَأَخْرَجَ الْكَلَام عَلَى الْعُمُوم وَالْمُرَاد مِنْهُ الْخَاصّ، إِذْ كَانَ يُوشَع وَكَالِب قَدْ دَخَلَا، وَكَانَا مِمَّنْ خُوطِبَ بِهَذَا الْقَوْل، كَانَ أَيْضًا وَجْهًا صَحِيحًا... عَنْ مُحَمَّد بْن إِسْحَاق: «الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ» الَّتِي وَهَبَ اللهُ لَكُمْ. وَكَانَ السُّدِّيّ يَقُول: مَعْنَى «كَتَبَ» فِي هَذَا الْمَوْضِع بِمَعْنَى «أَمَرَ»... عَمْرو بْن حَمَّاد، قَالَ: ثنا أَسْبَاط، عَنْ السُّدِّيّ: «اُدْخُلُوا الْأَرْض الْمُقَدَّسَة الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ «الَّتِي أَمَرَكُمْ اللهُ بِهَا».

كتب هنا تذكّرنا بآية فرض الصيام: كتب عليكم الصيام؛ والطبري والقرطبي على حد سواء يربطان بين مصطلح كتب ومصطلح أمر: «عَنْ قَتَادَة، قَوْله: «يَا قَوْم اُدْخُلُوا الْأَرْض الْمُقَدَّسَة الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ «أُمِرُوا بِهَا كَمَا أُمِرُوا بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاة وَالْحَجّ وَالْعُمْرَة» (راجع تفسيريهما للآية).

من ناحية أخرى، ففي تفسير ابن كثير للآية تذكير بقصة قديمة حول تملك بني إسرائيل لبيت المقدس: «ثُمَّ قَالَ تَعَالَى مُخْبِرًا عَنْ تَحْرِيض مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام لِبَنِي إِسْرَائِيل عَلَى الْجِهَاد وَالدُّخُول إِلَى بَيْت الْمَقْدِس الَّذِي كَانَ بِأَيْدِيهِمْ فِي زَمَان أَبِيهِمْ يَعْقُوب، لَمَّا اِرْتَحَلَ هُوَ وَبَنُوهُ وَأَهْله إِلَى بِلَاد مِصْر أَيَّام يُوسُف عَلَيْهِ السَّلَام؛ ثُمَّ لَمْ يَزَالُوا بِهَا حَتَّى خَرَجُوا زَمَان مُوسَى، فَوَجَدُوا فِيهَا قَوْمًا مِنْ الْعَمَالِقَة الْجَبَّارِينَ قَدْ اِسْتَحْوَذُوا عَلَيْهَا وَتَمَلَّكُوهَا؛ فَأَمَرَهُمْ رَسُول اللهِ - مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام - بِالدُّخُولِ إِلَيْهَا وَبِقِتَالِ أَعْدَائِهِمْ

وَبَشَّرَهُمْ بِالنُّصْرَةِ وَالظَّفَرِ عَلَيْهِمْ فَنَكَلُوا وَعَصَوْا وَخَالَفُوا أَمْرَهُ فَعُوقِبُوا بِالذَّهَابِ فِي التِّيهِ وَالتَّمَادِي فِي سَيْرِهِمْ حَائِرِينَ لَا يَدْرُونَ كَيْفَ يَتَوَجَّهُونَ إِلَى مَقْصِدٍ مُدَّةَ أَرْبَعِينَ سَنَةً عُقُوبَةً لَهُمْ عَلَى تَفْرِيطِهِمْ فِي أَمْرِ اللهِ تَعَالَى فَقَالَ تَعَالَى مُخْبِرًا عَنْ مُوسَى أَنَّهُ قَالَ: «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الأَرْضَ المُقَدَّسَةَ».

الآية 22: «قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ».

هذه الآية هي مجرّد تكملة تفصيلية لما سبق، لكنها في التفاسير لا تخرج عن إطار الميثولوجيا الكاملة، التي هي من أصل يهودي. يقول الطبري أولاً: «ثُمَّ أَمَرَهُمْ [موسى لبني إسرائيل] بِالسَّيْرِ إِلَى أَرِيحَاء، وَهِيَ أَرْضُ بَيْتِ المَقْدِسِ، فَسَارُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا قَرِيبًا مِنْهُمْ، بَعَثَ مُوسَى اِثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا مِنْ جَمِيعِ أَسْبَاطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَسَارُوا يُرِيدُونَ أَنْ يَأْتُوهُ بِخَبَرِ الجَبَّارِينَ، فَلَقِيَهُمْ رَجُلٌ مِنَ الجَبَّارِينَ، يُقَالُ لَهُ: عُوج، فَأَخَذَ الاِثْنَيْ عَشَرَ فَجَعَلَهُمْ فِي حُجْزَتِهِ، وَعَلَى رَأْسِهِ حُزْمَةُ حَطَبٍ، وَانْطَلَقَ بِهِمْ إِلَى اِمْرَأَتِهِ، فَقَالَ: اُنْظُرِي إِلَى هَؤُلَاءِ القَوْمِ الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُقَاتِلُونَا! فَطَرَحَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهَا، فَقَالَ: أَلَا أَطْحَنُهُمْ بِرِجْلِي؟ فَقَالَتْ اِمْرَأَتُهُ: لَا، بَلْ خَلِّ عَنْهُمْ حَتَّى يُخْبِرُوا قَوْمَهُمْ بِمَا رَأَوْا، فَفَعَلَ ذَلِكَ».

القصة ذاتها تقريباً ينقلها إلينا ابن كثير، مع إغراق أكثر في الميثولوجيا: «عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: أُمِرَ مُوسَى أَنْ يَدْخُلَ مَدِينَةَ الجَبَّارِينَ قَالَ: فَسَارَ مُوسَى بِمَنْ مَعَهُ حَتَّى نَزَلَ قَرِيبًا مِنَ المَدِينَةِ وَهِيَ أَرِيحَاء فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ اِثْنَا عَشَرَ عَيْنًا مِنْ كُلِّ سِبْطٍ مِنْهُمْ عَيْنٍ لِيَأْتُوهُ بِخَبَرِ القَوْمِ... فَدَخَلُوا المَدِينَةَ فَرَأَوْا أَمْرًا عَظِيمًا مِنْ هَيْئَتِهِمْ وَجِسْمِهِمْ وَعِظَمِهِمْ، فَدَخَلُوا حَائِطًا لِبَعْضِهِمْ، فَجَاءَ صَاحِبُ الحَائِطِ لِيَجْتَنِيَ الثِّمَارَ مِنْ حَائِطِهِ، فَجَعَلَ يَجْتَنِي الثِّمَارَ وَيَنْظُرُ إِلَى آثَارِهِمْ، فَتَبِعَهُمْ فَكُلَّمَا أَصَابَ وَاحِدًا مِنْهُمْ أَخَذَهُ فَجَعَلَهُ فِي كُمِّهِ مَعَ الفَاكِهَةِ حَتَّى اِلْتَقَطَ الاِثْنَي عَشَرَ كُلَّهُمْ؛ فَجَعَلَهُمْ فِي كُمِّهِ مَعَ الفَاكِهَةِ وَذَهَبَ بِهِمْ إِلَى مَلِكِهِمْ فَنَثَرَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ لَهُمْ المَلِكُ: قَدْ رَأَيْتُمْ شَأْنَنَا وَأَمْرَنَا فَاذْهَبُوا فَأَخْبِرُوا صَاحِبَكُمْ!...

فَرَجَعُوا إِلَى مُوسَى فَأَخْبَرُوهُ بِمَا عَايَنُوا مِنْ أَمْرِهِمْ... [وينقل ابن كثير نصّاً آخر مشابهاً للسابق]: وَقَالَ عَلِيّ بْن أَبِي طَلْحَة: عَنْ اِبْن عَبَّاس لَمَّا نَزَلَ مُوسَى وَقَوْمه بَعَثَ مِنْهُمْ اِثْنَا عَشَرَ رَجُلًا وَهُمْ النُّقَبَاء الَّذِينَ ذَكَرَهُمْ اللهُ فَبَعَثَهُمْ لِيَأْتُوهُ بِخَبَرِهِمْ، فَسَارُوا فَلَقِيَهُمْ رَجُل مِنْ الْجَبَّارِينَ فَجَعَلَهُمْ فِي كِسَائِهِ فَحَمَلَهُ حَتَّى أَتَى بِهِمْ الْمَدِينَة وَنَادَى فِي قَوْمه فَاجْتَمَعُوا إِلَيْهِ؛ فَقَالُوا: مَنْ أَنْتُمْ؟ قَالُوا: نَحْنُ قَوْم مُوسَى بَعَثَنَا نَأْتِيه بِخَبَرِكُمْ فَأَعْطَوْهُمْ حَبَّة مِنْ عِنَب تَكْفِي الرَّجُل؛ فَقَالُوا لَهُمْ: اِذْهَبُوا إِلَى مُوسَى وَقَوْمه فَقُولُوا لَهُمْ: هَذَا قَدْرُ فَاكِهَتِهِمْ! فَرَجَعُوا إِلَى مُوسَى فَأَخْبَرُوهُ بِمَا رَأَوْا فَلَمَّا أَمَرَهُمْ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَام - بِالدُّخُولِ عَلَيْهِمْ وَقِتَالهمْ قَالُوا: يَا مُوسَى اِذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّك فَقَاتِلَا إِنَّا هَهُنَا قَاعِدُونَ».

القرطبي في تفسيره المتماثل في جزء منه مع تفسير الطبري، لا يخرج عن إطار الميثولوجيا الذي يضعنا فيه غيره: «عَنْ الرَّبِيع ، قَالَ: إِنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام قَالَ لِقَوْمِهِ: إِنِّي سَأَبْعَثُ رِجَالًا يَأْتُونَنِي بِخَبَرِهِمْ! وَإِنَّهُ أَخَذَ مِنْ كُلّ سِبْط رَجُلًا ، فَكَانُوا اِثْنَيْ عَشَر نَقِيبًا ، فَقَالَ: سِيرُوا إِلَيْهِمْ وَحَدِّثُونِي حَدِيثهمْ وَمَا أَمْرهمْ! وَلَا تَخَافُوا إِنَّ اللهَ مَعَكُمْ مَا أَقَمْتُمْ الصَّلَاة ، وَآتَيْتُمْ الزَّكَاة ، وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِهِ ، وَعَزَّرْتُمُوهُمْ ، وَأَقْرَضْتُمْ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا. ثُمَّ إِنَّ الْقَوْم سَارُوا حَتَّى هَجَمُوا عَلَيْهِمْ ، فَرَأَوْا أَقْوَامًا لَهُمْ أَجْسَامًا عَجَب ، عِظَمًا وَقُوَّة، وَأَنَّهُ فِيمَا ذُكِرَ أَبْصَرَهُمْ أَحَد الْجَبَّارِينَ ، وَهُمْ لَا يَأْلُونَ أَنْ يُخْفُوا أَنْفُسهمْ حِين رَأَوْا الْعَجَب، فَأَخَذَ ذَلِكَ الْجَبَّار مِنْهُمْ رِجَالًا ، فَأَتَى رَئِيسهمْ ، فَأَلْقَاهُمْ قُدَّامه ، فَعَجِبُوا وَضَحِكُوا مِنْهُمْ ، فَقَالَ قَائِل مِنْهُمْ: إِنَّ هَؤُلَاءِ زَعَمُوا أَنَّهُمْ أَرَادُوا غَزْوكُمْ ، وَأَنَّهُ لَوْلَا مَا دَفَعَ اللهُ عَنْهُمْ لَقُتِلُوا. وَإِنَّهُمْ رَجَعُوا إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام فَحَدَّثُوهُ الْعَجَب».

وفي رواية أخرى، يقول القرطبي مفسّراً: «عَنْ مُجَاهِد فِي قَوْل اللهِ: «اِثْنَيْ عَشَر نَقِيبًا» مِنْ كُلّ سِبْط مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل رَجُل أَرْسَلَهُمْ مُوسَى إِلَى الْجَبَّارِينَ ، فَوَجَدُوهُمْ يَدْخُل فِي كُمّ أَحَدهمْ اِثْنَانِ مِنْهُمْ ، يُلْقُونَهُمْ إِلْقَاء ، وَلَا يَحْمِل عُنْقُود عِنَبهمْ إِلَّا خَمْسَة أَنْفُس بَيْنهمْ فِي خَشَبَة ، وَيَدْخُل فِي شَطْر الرُّمَّانَة إِذَا نُزِعَ حَبّهَا خَمْسَة نَفْس أَوْ أَرْبَعَة». لكنه في النهاية يقدّم تفسيراً أقرب إلى المنطق لمصطلح جبارين حين يقول: «عَنْ الضَّحَّاك: «إِنَّ فِيهَا

قَوْمًا جَبَّارِينَ»؛ قَالَ: سَفَلَةَ لَا خَلَاق لَهُمْ».

من ناحية أخرى، يضيف الطبري - والقرطبي - تفصيلاً آخر حول تردد بني إسرائيل في دخول أرض الجبّارين، حين يقول: «وَوَسْوَسُوا عَلَى مُوسَى وَهَارُون ، فَقَالُوا لَهُمَا: يَا لَيْتَنَا مُتْنَا فِي أَرْض مِصْر ، وَلَيْتَنَا نَمُوت فِي هَذِهِ الْبَرِيَّة وَلَمْ يُدْخِلنَا اللهُ هَذِهِ الْأَرْض لِنَقَع فِي الْحَرْب ، فَتَكُون نِسَاؤُنَا وَأَبْنَاؤُنَا وَأَثْقَالنَا غَنِيمَة ، وَلَوْ كُنَّا قُعُودًا فِي أَرْض مِصْر ، كَانَ خَيْرًا لَنَا وَجَعَلَ الرَّجُل يَقُول لِأَصْحَابِهِ: تَعَالَوْا نَجْعَل عَلَيْنَا رَأْسًا وَنَنْصَرِف إِلَى مِصْر».

النص الأخير الذي سنقف عنده في بحثنا هذا، هو الآية 23: «قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ». في تفاسير هذه الآية نجد أمرين في غاية الأهمية: الأول هو أن التفاسير الإسلامية أخذت من الإرث الميثولوجي اليهودي بلا حدود؛ والثاني هو تبنيها للرأي اليهودي بأن الكنعانيين، سكان البلاد الأصليين، كانوا أعداء لله وأنبيائه، وأن الأرض، بحكم إلهي مبرم، لم تكن لهم، بل لبني إسرائيل. يقول الطبري في تفسيره للآية: «الْقَوْل فِي تَأْوِيل قَوْله تَعَالَى: «قَالَ رَجُلَانِ مِنْ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا»، وَهَذَا خَبَر مِنْ اللهِ عَزَّ ذِكْره عَنْ الرَّجُلَيْنِ الصَّالِحَيْنِ مِنْ قَوْم مُوسَى: يُوشَع بْن نُون ، وَكَالِب بْن يوفنا ، أَنَّهُمَا وَفَّيَا لِمُوسَى بِمَا عَهِدَ إِلَيْهِمَا مِنْ تَرْك إِعْلَام قَوْمه بَنِي إِسْرَائِيل الَّذِينَ أَمَرَهُمْ بِدُخُولِ الْأَرْض الْمُقَدَّسَة عَلَى الْجَبَابِرَة مِنْ الْكَنْعَانِيِّينَ ، بِمَا رَأَيَا وَعَايَنَا مِنْ شِدَّة بَطْش الْجَبَابِرَة وَعِظَم خَلْقهمْ ، وَوَصَفَهُمَا اللهُ بِأَنَّهُمَا مِمَّنْ يَخَاف اللهَ وَيُرَاقِبهُ فِي أَمْره وَنَهْيه».

ويقول القرطبي في الإطار ذاته: «فَرَجَعَ النُّقَبَاء كُلّهمْ يَنْهَى سِبْطه عَنْ قِتَالهمْ ، إِلَّا يُوشَع بْن نُون ، وَكَالِب بْن يوفنا ، يَأْمُرَانِ الْأَسْبَاط بِقِتَالِ الْجَبَّارِينَ وَمُجَاهَدَتهمْ ، فَعَصَوْهُمَا ، وَأَطَاعُوا الْآخَرِينَ ، فَهُمَا الرَّجُلَانِ اللَّذَانِ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا عِكْرِمَة ، عَنْ اِبْن عَبَّاس فِي قِصَّة ذَكَرَهَا ، قَالَ: فَرَجَعُوا - يَعْنِي النُّقَبَاء الِاثْنَيْ عَشَر - إِلَى مُوسَى ، فَأَخْبَرُوهُ بِمَا عَايَنُوا مِنْ أَمْرهمْ»؛ وفي رواية أخرى يذكر القرطبي: « فَقَالَ لَهُمْ مُوسَى: اُكْتُمُوا

شَأْنِهِمْ وَلَا تُخْبِرُوا بِهِ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْعَسْكَرَةِ! فَإِنَّكُمْ إِنْ أَخْبَرْتُمُوهُمْ بِهَذَا الْخَبَرِ فَشِلُوا وَلَمْ يَدْخُلُوا الْمَدِينَةَ. قَالَ: فَذَهَبَ كُلّ رَجُلٍ مِنْهُمْ ، فَأَخْبَرَ قَرِيبَه وَابْن عَمّه ، إِلَّا هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ يُوشَع بْن نُون وَكِلَاب بْن يوفنا ، فَإِنَّهُمَا كَتَمَا وَلَمْ يُخْبِرَا بِهِ أَحَدًا»؛ وفي نص: «لَمَّا نَزَلَ بِهَا مُوسَى وَقَوْمه ، بَعَثَ مِنْهُمْ اِثْنَيْ عَشَر رَجُلًا ، وَهُمْ النُّقَبَاء الَّذِينَ ذَكَرَ نَعْتهمْ لِيَأْتُوهُ بِخَبَرِهِمْ. فَسَارُوا ، فَلَقِيَهُمْ رَجُل مِنْ الْجَبَّارِينَ ، فَجَعَلَهُمْ فِي كِسَائِهِ ، فَحَمَلَهُمْ حَتَّى أَتَى بِهِمْ الْمَدِينَة ، وَنَادَى فِي قَوْمه ، فَاجْتَمَعُوا إِلَيْهِ ، فَقَالُوا: مَنْ أَنْتُمْ؟ فَقَالُوا: نَحْنُ قَوْم مُوسَى ، بَعَثَنَا إِلَيْكُمْ لِنَأْتِيَهُ بِخَبَرِكُمْ ، فَأَعْطَوْهُمْ حَبَّة مِنْ عِنَب بِوِقْرِ الرَّجُل ، فَقَالُوا لَهُمْ: اِذْهَبُوا إِلَى مُوسَى وَقَوْمه ، فَقُولُوا لَهُمْ: أُقْدُرُوا قَدْر فَاكِهَتهمْ! فَلَمَّا أَتَوْهُمْ ، قَالُوا لِمُوسَى: «اِذْهَبْ أَنْتَ وَرَبّك فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ»، «قَالَ رَجُلَانِ مِنْ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا»، وَكَانَا مِنْ أَهْل الْمَدِينَة أَسْلَمَا وَاتَّبَعَا مُوسَى وَهَارُون ، فَقَالَا لِمُوسَى: «اُدْخُلُوا عَلَيْهِمْ الْبَاب فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ». فَعَلَى هَذِهِ الْقِرَاءَة وَهَذَا التَّأْوِيل لَمْ يَكْتُم مِنْ الِاثْنَيْ عَشَر نَقِيبًا أَحَدًا مَا أَمَرَهُمْ مُوسَى بِكِتْمَانِهِ بَنِي إِسْرَائِيل مِمَّا رَأَوْا وَعَايَنُوا مِنْ عِظَم أَجْسَام الْجَبَابِرَة وَشِدَّة بَطْشهمْ وَعَجِيب أُمُورهمْ ، بَلْ أَفْشَوْا ذَلِكَ كُلّه. وَإِنَّمَا الْقَائِل لِلْقَوْمِ وَلِمُوسَى: اُدْخُلُوا عَلَيْهِمْ الْبَاب ، رَجُلَانِ مِنْ أَوْلَاد الَّذِينَ كَانَ بَنُو إِسْرَائِيل يَخَافُونَهُمْ وَيَرْهَبُونَ الدُّخُول عَلَيْهِمْ مِنْ الْجَبَابِرَة ، كَانَ أَسْلَمَا وَتَبِعَا نَبِيّ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»- مع ضرورة ملاحظة أن تعبير أسلم مستخدم هنا حتى في عهد موسى؟؟!! أخيراً، يخبرنا القرطبي أن بني إسرائيل في ترددهم أرادوا العودة إلى مصر: «لَمَّا هَمَّ بَنُو إِسْرَائِيل بِالِانْصِرَافِ إِلَى مِصْر حِين أَخْبَرَهُمْ النُّقَبَاء بِمَا أَخْبَرُوهُمْ مِنْ أَمْر الْجَبَابِرَة ، خَرَّ مُوسَى وَهَارُون عَلَى وُجُوههمَا سُجُودًا قُدَّام جَمَاعَة بَنِي إِسْرَائِيل ، وَخَرَقَ يُوشَع بْن نُون وَكَالِب بْن يوفنا ثِيَابهمَا ، وَكَانَا مِنْ جَوَاسِيس الْأَرْض ، وَقَالَا لِجَمَاعَةِ بَنِي إِسْرَائِيل: إِنَّ الْأَرْض مَرَرْنَا بِهَا وَجَسَسْنَاهَا صَالِحَة رَضِيَهَا رَبّنَا لَنَا فَوَهَبَهَا لَنَا ، وَإِنَّهَا لَمْ تَكُنْ تُفِيض لَبَنًا وَعَسَلًا ، وَلَكِنْ اِفْعَلُوا وَاحِدَة ، لَا تَعْصُوا اللَّهَ ، وَلَا تَخْشَوْا الشَّعْب الَّذِينَ بِهَا ، فَإِنَّهُمْ جُبَنَاء ، مَدْفُوعُونَ فِي أَيْدِينَا ، إِنْ حَارَبْنَاهُمْ ذَهَبَتْ مِنْهُمْ ، وَإِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَلَا تَخْشَوْهُمْ. فَأَرَادَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل أَنْ يَرْجُمُوهُمَا بِالْحِجَارَةِ».

الفصل الرابع عشر

الصلاة عند اليهود

قد تكون الصلوات المارونيّة هي الأقرب إلى قلوبنا وأرواحنا كشرقيين. والتراتيل المارونية التي تضرب جذورها في أعماق التاريخ الآرامي-السرياني تفشل النفس في الهروب من آسارها. لكن الحقيقة أن حدثاً مررت به شخصياً خارج الشرق، جعل نوعاً آخر من صلوات لدين آخر تنافس صلاة الموارنة في التسلل إلى أعماق الوجدان.

كانت سهى، صديقة عربية اعتنقت اليهودية على مذهب القبالة. في كنيس قبالي رائع دعوت من قبل سهى للصلاة. وكانت روحانية التراتيل القبالية تدخل القلب دون استئذان. صحيح أني طالما حضرت في دمشق طقوساً يهودية، كان أجملها طقوس عيد إيخا [دمار الهيكل]، لكن الحقيقة أن القباليين كانوا الحافز الأساس لكتابة هذا النص المبسط المتعلق بالليتورجيا اليهودية.

ثلاث صلوات يومياً:

تؤدّى الصلوات ثلاث مرّات يومياً؛ وهي مكوّنة على نسق الطقس القرباني الذي كان في الهيكل. الجزء الأساسي من ليتورجيا [صلاة] الصباح (تدعى شحريت؛ بالعربي: سحر) هو تلاوة الـ« شماع «مع ما يرافقها من أدعية؛ تعقبها الـ«عميداه»، وهي صلاة

من 19 دعاء يتلوها الشخص وهو يضع القدس [بيت ها مقداش أو بيت المقدس] قبلة له. في أجزاء معينة من هذه الصلوات لا بد من تواجد نصاب [منيان] من عشرة ذكور بالغين. بمرور الوقت أضيفت أدعية ومزامير وتراتيل مختلفة. في أيام السبت تتلى عميداه إضافيّة (موصاف)، يقال إنها لإحياء ذكرى القربان الأصلي الذي كان يحضّر في تلك المناسبات في الهيكل. تتكوّن صلاة ما بعد الظهر (منحاه: منحة) من مزمور وعميداه وصلاة ختاميّة قصيرة. تتكوّن خدمة المساء (معريب: مغرب) من الشماع والعميداه إضافة إلى صلوات قصيرة. تتلى الصلوات تقليديّاً باللغة العبريّة، مع أن طائفة اليهوديّة الإصلاحيّة ترجمت الصلاة إلى لغات عديدة، حين لا يمكن للجمهور فهم اللغة العبريّة.

شماع:

وهي المقاطع التي تؤكّد على وحدانيّة الإله، المحبّة الكاملة التي يجب أن يعبد بها، وقبول وصاياه. تتلى هذه المقاطع مرّتين يومياً في الليتورجيا اليهوديّة. مقاطع الشماع الثلاثة؛ هي: (تث 6: 4-6: اسمع يا إسرائيل: إن الربّ إلهنا هو ربّ واحد، فأحبب الربّ إلهك بكلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ قوتك. ولتكن هذه الكلمات التي أنا آمرك بها اليوم في قلبك؛ 11: 13-21: فإذا سمعتم لوصاياي التي أنا أوصيكم بها اليوم لتحبوا الرب إلهكم و تعبدوه من كل قلوبكم و من كل أنفسكم. أعطي مطر أرضكم في حينه المبكر و المتأخر فتجمع حنطتك و خمرك و زيتك. و أعطي لبهائمك عشبا في حقلك فتأكل أنت و تشبع. فاحترزوا من أن تنغوي قلوبكم فتزيغوا و تعبدوا آلهة أخرى وتسجدوا لها. يحمى غضب الرب عليكم و يغلق السماء فلا يكون مطر و لا تعطي الأرض غلتها فتبيدون سريعا عن الأرض الجيدة التي يعطيكم الرب. فضعوا كلماتي هذه على قلوبكم و نفوسكم و اربطوها علامة على أيديكم و لتكن عصائب بين عيونكم. و علموها أولادكم متكلمين بها حين تجلسون في بيوتكم و حين تمشون في الطريق و حين تنامون و حين تقومون. و اكتبها على قوائم أبواب بيتك و على أبوابك.

لكـي تكثـر أيامـك و أيـام أولادك على الأرض التي اقسـم الـرب لآبائـك أن يعطيهم إياها كأيـام السـماء عـلى الأرض. لأنـه إذا حفظتـم جميـع هـذه الوصايـا التـي أنـا أوصيكـم بها لتعملوهـا لتحبـوا الـرب إلهكـم وتسـلكوا في جميع طرقـه و تلتصقـوا به. يطـرد الرب جميع هـؤلاء الشـعوب من أمامكم فترثون شـعوبا اكـبر و أعظم منكم؛ عـد: 15: 37-41: وكلم الـرب موسـى قائلا: كلـم بني إسرائيـل وقل لهـم: أن يصنعوا لهـم أهدابا في أذيـال ثيابهم في أجيالهـم، ويجعلـوا على هدب الذيـل عصابة من أسـمانجوني. فتكون لكـم هدبا، فترونها وتذكـرون كل وصايـا الـرب وتعملونهـا، ولا تطوفـون وراء قلوبكـم وأعينكـم التـي أنتم فاسـقون وراءهـا. لكـي تذكـروا وتعملـوا كل وصايـاي، وتكونـوا مقدسـين لإلهكـم. أنا الـرب إلهكـم الـذي أخرجكم مـن أرض مصر ليكـون لكم إلها. أنـا الرب إلهكـم). يحوي المقطـع الأخـير إشـارة إلى أعـمال الإلـه الخلاصيّـة التـي يمثّلهـا الخـروج مـن مـصر. يتلـو اليهودي المؤمن الشماع قبل أن يأوي إلى فراشه ليلاً، وكذلك يتلوها المحتضر.

العميداه:

وكـما لاحظنا، هي الصـلاة الأساسـيّة في الليتورجيا اليهوديّة؛ والكلمـة تعني «وقوف»، أي أن المصـلّي يقـف وقبلتـه القـدس. تتألّـف هـذه الصـلاة مـن 19 بركـة، وتعـرف أيضـاً باسـم شـيمونه عسـره (18)؛ فقد أضيف في القـرن الثاني بركة تاسـعة عشرة ضـد الهراطقة [المينيـم: ويعتقـد هنـا أن هـذه إشـارة إلى الكفـار النصارى؛ راجـع كتابي: النصـارى]. تتلى العميـداه ثـلاث مـرّات يوميّاً؛ وتختلـف قليلاً أيام السـبت والأعياد حيث تضـاف «عميداه موصاف».

مواقيت الصلاة:

يتوضأ اليهودي قبل أن يصلّي، ويضم الشال على كتفيه؛ أما مواقيت الصلاة، فهي:

1- صـلاة الفجـر (شـحريت): تمتـد مـن تبيّن الخيـط الأزرق مـن الأبيـض إلى ارتفاع عمود النهار.

2- صلاة نصف النهار (منحه): وتمتد من انحراف الشمس عن نقطة الزوال إلى ما قبل الغروب.

3- صلاة المساء (عربيت): وتمتد من غروب الشمس إلى ظلمة الليل الكاملة.

يصلي اليهودي الملتزم ثلاث مرات كل يوم: في المساء (معرب أو مغرب)، في الصباح (شحريت أو سحر) وفي فترة ما بعد الظهر (منحة). الصلوات اليومية هذه موجودة في سفر اسمه سدّور، والتسمية مشتقة من جذر باللغة العبرية يعني «منظومة»؛ لأن السدّور يظهر لنا منظومة الصلوات. إنه الجذر ذاته الذي للكلمة «سدر»، الذي يشير إلى صلاة الفصح المنزليّة.

لا شك أن أقدم جزء في الصلاة اليومية هو الشماع. لا بد هنا أن نلاحظ أن المقطع الأول يأمرنا بالحديث عن هذه الأمور. ومنذ الأزمنة القديمة، تنجز هذه الوصية عبر تلاوة الشماع مرتين كل يوم: في الصباح وفي الليل.

التطور الكبير الآخر في الصلاة اليهودية حصل خلال السبي البابلي، في القرن السادس ق.م. فقد كان الشعب عاجزاً وقتها عن التضحية في الهيكل، فاستخدموا الصلاة لتحل محل القربان. كما قال هوشع، «تقدمات شفاهنا عوضاً عن الثيران». وصنف الشعب الصلوات ثلاث مرات يوميّاً، وهو ما يتناسب مع القرابين اليوميّة الثلاثة. لكن ثمة صلاة إضافيّة في أيام السبت وأعياد بعينها، وهو تتوافق مع القرابين الإضافية التي كانت تتم في تلك الأيام.

في القرن الخامس قبل الميلاد، ألف رجال الجمعية الكبيرة صلاة أساسيّة، تغطي تقريباً كل ما نرغب بالصلاة لأجله. إنها الشمونه عسره، التي تعني كما هو واضح، الثمان عشرة؛ والتي تشير إلى البركات الثمان عشرة الموجودة أصلاً ضمن الصلاة. كذلك فهي تشير إلى العاميداه (الوقوف، لأننا نقف ونحن نتلوها)، أو التفلاه (الصلاة). وهذه الصلاة هي حجر الأساس في العبادة اليهودية.

يمكن تقسيم البركات الثمان عشرة إلى ثلاث مجموعات: ثلاث في تسبيح الله؛ ثلاث عشرة من أجل الطلبات (الغفران، الخلاص، الصحة، الازدهار، المطر، تجمع المبعدين، إلخ)؛ وثلاث للتعبير عن العرفان بالجميل ومغادرة الكنيس بعد انتهاء الصلاة. لكن هذا يعني أن البركات تسع عشرة؟ نعم. فقد أضيف إلى القسم الثاني، البركات الثلاث عشرة، في القرن الثاني للميلاد، كنوع من ردة الفعل على التهديد المتنامي للهرطقات، بركة ضد الكفار. ورغم البركة الإضافية، فقد حافظت البركات على اسمها القديم.

جزء هام آخر من صلوات بعينها هو القراءة من التوراة (أسفار العهد القديم الخمسة الأولى) والأنبياء. التوراة تقسّم إلى 52 قسم، بحيث إذا قرأنا قسماً ودرسناه في أسبوع، يمكن أن نغطّي التوراة في سنة.

في أوقات معينة من التاريخ اليهودي، كان المضطهدون يمنعون قراءة التوراة علناً، وهكذا تتم قراءة مقطع من الأنبياء مناسب لذلك (يسمى هافتاراه). اليوم نقرأ مقطعاً من التوراة ومقطعا من الهافتاراه. وهذه المقاطع تقرأ في صلوات الصبح وأيام السبت وبعض الأعياد. إضافة لذلك، نقرأ في صلاة الإثنين والثلاثاء الصباحية مقطعاً من نص التوراة الذي يقرأ في السبت الذي سيتلو.

هنالك صلوات إضافية تسبق الأمور السابقة أو تعقبها. فهنالك سلسلة طويلة من البركات الصباحية عند بداية صلاة الصبح. وبعض الشعب يتلوها في منزله. وهي تتناول كثيراً من المشاغل المرتبطة بالنهوض من النوم، والأمور التي يتوجب فعلها كل يوم. وهنالك قسم يدعى بسوقاي دزمرا (آيات النشيد)، وهو يتضمن العديد من المزامير والتراتيل. وفي اعتقادنا أنها تشكل نوعاً من الإحماء، من أجل إدخال واحدنا في مزاج صلاة الصبح. وبعض الشعب لا نراه في الصلوات إلا بعد أن ينتهي من ذلك «الإحماء».

هنالك أيضاً بعض صلوات ذات أهمية خاصة. أهمها القاديش، التي هي واحدة من صلوات قليلة باللغة الآراميّة، نسبّح فيها الله. يعتقد كثير من الناس أن القاديش صلاة

المتحجين، لأن الابن الأكبر مجبر على تلاوتها لزمن معين بعد موت أحد والديه، لكنها في الحقيقة أوسع من ذلك بكثير. ويقول بعضهم إنها تفصل بين أقسام الصلاة، ومن نظرة سريعة على السيدّور (كتاب الصلاة اليوميّة) يتبين لنا أنها تتلى بين مقطع وآخر؛ لكن هذا الغرض غير مؤكّد.

صلاة أخرى هامة هي أيانو، التي تتلى مع نهاية كل خدمة تقريباً. وفي أعياد معينة تتلو أيضاً هليل، المكونة من المزامير 113 – 118. كذلك لأعياد كثيرة إضافاتها الخاصة على الليتورجيا؛ مثل ليتورجيا يوم كيبور (يوم كفور أو يوم التكفير). الخطوط العامة للخدمات:

1- خدمة المساء (معريف):

آ - شماع وبركاتها والمقاطع ذات الصلة.

ب - شمونه عسره.

ج - الأيانو.

2 - خدمة الصباح (شحريت):

آ- بركات الصباح.

ب - بسوقاي د زمرا.

ج - شماع وبركاتها والمقاطع ذات الصلة.

د - هليل، إن كانت مناسبة.

هـ - قراءة نص من التوراة (أيام الإثنين والثلاثاء والسبت والأعياد).

و - ألايانو، أشراي (مزمور 15)، وغير ذلك مما يختم به من صلوات ومزامير وتراتيل (ليس في أيام السبت والأعياد؛ حيث تتلى الموساف في الختام بدلاً مما سبق).

خدمـة إضافيّـة (موسـاف): (تقـام في أيـام السـبت والأعيـاد؛ وتتـلى مبـاشرة بعـد شحريت):

ز – شمونه عسره.

ح – ألايانو وغيرها من صلوات ومزامير وتراتيل ختامية.

3 – خدمة ما بعد الظهر (منحة):

آ – أشراي (المزمور 145).

ب – شمونه عسره.

ج – ألايانـو. الخطـوط العامـة السـابقة نجدهـا أساسـاً في الخدمـة الأشـكنازية [يهـود الغـرب من أشـكناز التـي تعني ألمانيـا]، لكن نظيرتها السـفاردية [يهود الشرق من اسـفاراد التـي تعنـي إسـبانيا] تمتلـك بنيانـاً مشـابهاً للغايـة. مع ذلك، الموسـيقى تختلف بـين الغربيين والشرقيين، إضافة إلى بعض فروقات في اختيار المزامير والتراتيل والصلوات.

بالنسـبة لزمـن الخدمـة الصباحيـة في أيـام الأسـبوع عـدا السبت، فهو يسـتغرق في أي كنيـس أرثوذكـسي نحـواً من سـاعة. أما خدمتـا بعد الظهـر والمسـاء فتسـتغرقان بعضاً من نصـف سـاعة، وذلـك في الأيـام العاديـة غـير السـبت. تسـتغرق خدمـة السـبت أو العيد الصباحيّـة من ثـلاث إلى أربع سـاعات، وهي تتضمن الشـحريت والموسـاف. تبدأ الخدمة في الصبـاح الباكـر وتسـتمر حتى وقـت الظهيرة. خدمة مسـاء السـبت (أي، ليلـة الجمعة) والأعياد تكون أطول إلى حد ما مما هي عليه في الأيام العادية.

الخلافات بين طائفة وأخرى:

إضافـة إلى انشـقاق اليهـود بين اشـكناز واسـفاراد، هنالك انشـقاقات أخـرى لها علاقة بالانتـماء الطائفـي. اليهود أساسـاً ثلاث طوائـف: الأرثوذكـس، الريفورم–الإصلاحيون، والكونسـيرفاتيف–المحافظون. مـا أوردنـاه سـابقاً مأخـوذ عـن كتـاب الصـلاة لليهـود

الأرثوذكس. ومع أن خدمة اليهود الريفورم أقصر من السابقة، إلا أنها تمتلك البنيان الأساسي ذاته وتحتوي نسخاً أقصر من الصلوات ذاتها مع القليل من التغييرات الهامة في المضمون (مثلاً، في إحدى بركات الشمونه عسره، عوضاً عن تسبيح الله الذي «يعطي الحياة للموتى»، يسبحون الله الذي «يعطي الحياة للجميع»، لأنهم لا يؤمنون بالقيامة). نسخة المحافظين، من ناحية أخرى، مشابهة جداً لنسخة الأرثوذكس، ولا تتضمن غير تحويرات طفيفة في مضمون الصلوات (مثلاً: عوض الحديث عن إعادة إحياء الهيكل مع «قرابينه وصلواته»، يصلون فقط لإعادة إحياء صلواته).

هنالك فروقات قليلة هامة بين طائفة وأخرى في طريقة أداء الصلوات:

1 - عند الأرثوذكس، الرجال منفصلون عن النساء؛ عند الريفورم والمحافظين يجلسون معاً.

2 - عند الأرثوذكس والمحافظين عموماً، كل شيء باللغة العبرية. عند الريفوروم، معظم الصلوات تؤدى باللغة الانكليزية، مع أنهم يستخدمون العبرية على نحو متزايد.

3 - عند الأرثوذكس، الشخص الذي يقود الخدمة يعطي ظهره للمصلين؛ عند الريفوروم والمحافظين يعطيهم وجهه معظم الوقت.

4 - المحافظون والريفورم منظمون على نحو صارم: يأتي معظم الناس في الوقت ذاته ويؤدون الشيء ذاته في الوقت ذاته. الأرثوذكس، بالمقابل، أكثر حرية في أداء طقوسهم.

القول آمين:

كقاعدة عامة، أنت تقول آمين كلما تفوه غيرك ببركة. وكلمة آمين بالعبرية تتوافق مع لفظة ditto، التي تعني صورة طبق الأصل أو كرر القول أو أعاده. هذا يعني أنه حين تقول آمين، فأنت تبدو كما لو أنك أنت ذاتك تفوهت بالبركة. وكلما سمعت من يقول «باروخ أتاه - مبارك أنت»، تحضّر لقول آمين. قد تلي آمين في نهاية جملة أو في

نهاية مقطع. ثمة مواضع أخرى يقال فيها آمين. فحين يقول القائد فإيمرو آمين - دعونا نقول آمين، لا بد أن تنضم لغيرك في قول آمين. وهذا يحدث مرات عديدة في صلاة القاديش.

الوقوف أثناء الصلاة:

يجب أن نقف في الأوقات التالية:

حين تفتح الخزانة التي توضع فيها التوراة.

عندما تحمل التوراة ويدار بها حول الغرفة.

خلال الشمونه عسره، أي من بداية المقطع الصامت إلى ما بعد تكرار القارئ لعبارة قدوشاه (قدوشاه هي القسم الذي يتضمن بركة، قدوشاه، قدوشاه، قدوشاه: المقابل له في الليتورجيا المسيحية: قدوس قدوس قدوس).

خلال صلاة ألايانو، عند اقتراب نهاية أي خدمة.

هنالك مقاطع أخرى تتطلب الوقوف، لكن ما أوردناه سابقاً هو الأهم.

إضافة إلى ما سبق، من الاعتيادي أن يقف الجميع في الكنس الأرثوذكسية حين تتلى القادش، ما عدا قادش من مات أحد والديه، إذ لا يقف غير من فجع بعزيزه.

الانحناء:

لليهودية إجراءاتها الخاصة فيما يخصّ الانحناء أثناء الصلاة: في البداية تحني الركبتين، ثم تنحني للأمام في حين تستقيم الركبتان، ثم تقف.

أثناء صلاة ألايانو.

أربع مرات أثناء الشمونه عسره. ثمة انحناءة خاصة أثناء بركة أوسه شالوم.

خلال بركة بارخو (بعد بسوكاي د زمرا ومع بداية المعريف)، يتلو القائد بركة البراخو، التي ينحني وهو يتلوها. الجمع يجيب، «باروخ ها مافوراخ لعولام فائيد» وينحني.

خلال القراءات التوراتية، حين يتلو شخص بركة على التوراة، تتلى البارخو ذاته بالانحناءة ذاتها. لكن غالباً ما لا تكون الانحناءة هنا ملحوظة جداً. فالجمع الجالس على الكراسي ينحني وهو جالس على كراسيه.

تقبيل التوراة:

في أية خدمة توجد فيها قراءة للتوراة، عادة ما يكون هنالك موكب توراة. يحمل أشخاص التوراة ويدورون بها في الكنيس. وحالما تعبر التوراة أمام المصلين، يلمس واحدهم غلافها بيده (أو بكتاب الصلاة أو بالطاليت) ومن ثم يقبّل يده (أو ما لمس به التوراة). في الكنس الأرثوذكسية حيث لا يشمل موكب التوراة قسم النساء غالباً، عادة ما تمد النساء أيديهن في اتجاه التوراة، ومن ثم يقبلن تلك الأيدي.

بعد قراءة التوراة، ترفع التوراة في الهواء مع تقصد أن تقابل كلماتها الجمع. ومن المتعارف عليه أن يمد واحدهم خنصره باتجاه التوراة، في حين يتلو الجمع «فزوت ها توراه»، ثم يقبل المرء خنصره.

منشآت الصلاة اليهوديّة: كنيس:

هو المنشأة الرئيسة العامة في اليهوديّة، الذي يعتقد أنه بدئ العمل به خلال السبي البابلي في القرن السادس ق.م. فبعد تدمير الهيكل عام 587 ق.م.، أضحت الكنس ضروريّة للمسبيين من أجل استمرار النشاط الديني؛ وحين عاد الإسرائيليّون إلى القدس وأعادوا بناء الهيكل، بعد حوالي 70 سنة، ظلّوا يستعملون الكنس؛ لكن الأخيرة ظلّ دورها ضئيلاً حتى القرن الميلادي الأول. بعد دمار الهيكل الثاني

عام 70م.، صار الكنيس مكاناً رئيساً للعبادة والتعليم، ويملأ بالتالي الفجوة التي خلّفها غياب مركز ديني أوحد وغياب الطقس القرباني. يوجد في الكنيس خزانة تحفظ فيها أسفار العهد القديم الخمسة الأولى مكتوبة بخط اليد. في مركز الكنيس توجد بيماه، وهي منصة عالية تقرأ من عليها الأسفار حيث يقف قائد جوقة المرتّلين ويقود المصلّين في اجتماعات عديدة. تجلس النساء منفصلات عن الرجال في كنس الأرثوذكس؛ لكن في معابد الإصلاحيين والمحافظين يجلس الطرفان معاً. يقود الكنيس مجموعة من العلمانيين الذين يحتلّون مواقعهم بالانتخابات؛ فالكنيس مؤسّسة علمانيّة بالكامل.

سيدور:

اسم كتاب صلاة السبت وباقي أيام الأسبوع. ثمة مجموعة منفصلة من صلوات الأعياد تدعى «محزور». ألفت السيدوريم الأولى في بابل في الحقبة ما بعد -التلموديّة. تستعمل كتب صلوات مختلفة عند الجماعات المختلفة؛ وفي حقبة المئة سنة الأخيرة، كتبت عدة كتب صلاة، تمثّل مختلف الطقوس. أهم نوعين من كتب الصلاة اليوم: الاشكنازي والسفاردي. حاخام:

حاخام (حَكَم)؛ كان في الأصل لقباً للحكيم الفلسطيني اليهودي المرسوم، وذلك في الحقبة الربّانيّة. كلمة «ربّي» تعني «معلّمي أو سيدي». في اليهوديّة المتأخرة صار اسم حاخام يطلق على المرجع الهالاخي أو معلّم التوراة الشفويّة. تتضمن الرسامة الحاليّة للحاخاميم فحصاً في مواضيع مختارة من الشرع اليهودي على يد حاخام مرسوم، والذي قد يرسم من ثم المرشح الناجح. تختلف هذه الرسامة عن تلك التي كان يمارسها اليهود في القرون الأولى من التاريخ العام، والتي يعتقدون أنها ترجع إلى موسى عبر سلسلة غير منقطعة. لكن السلسلة انقطعت، والرسامة اليوم لا تعطي متلقيها المكانة القديمة المرتبطة بأنموذج الرسامة القديم. الحاخام في اليهوديّة ليس كاهناً، بل معلّم وموجّه روحاني. رئيس جوقة الترتيل cantor:

قائد الصلاة في الكنيس، خاصّة أيام السبت والأعياد. وهو ليس كاهناً، إذ يمكن لأي علماني القيام بهذا الدور. في الأزمنة الحاليّة، مع تقدّم الموسيقا الليتورجيّة اليهوديّة وإدخال الكورال إلى الكنيس، صار رئيس الجوقة موظفاً مفرّغاً، يدفع له راتبه من الكنيس. لقائد الجوقة مقاطع خاصّة به من الليتورجيا. اللباس الديني:

للباس الديني أهميّة خاصّة في اليهوديّة. فإضافة إلى الطاقية الصغيرة المعروفة، يرتدي اليهود في أشياء أخرى؛ أهمها:

التيفلين: صندوقان من الخشب أو من الجلد الأسود، يلبسهما اليهود البالغون على الرأس والذراع اليسرى، خلال صلوات الصباح في غير أيام السبت. تختلف طريقة اللبس بحسب طائفة المصلّي. يحتوي كل صندوق على المقاطع الأربعة التالية من التوراة: (خر 13: 1-10؛ 11-16؛ تث 6: 4-9؛ 11: 13-21)، التي يؤمر فيها اليهودي بأن يربط كلمات الله على يده ويضعها بين عينيه. تفلين اليد مكتوب على رقعة من جلد غزال؛ وتفلين الرأس مكتوب على أربع رقع.

الصيصيت:

شراريب قماش يلبسها اليهود على أذيال ثيابهم رباعيّة الزوايا، كما تأمر التوراة (عد 15: 37-41). وبما أن الأثواب رباعيّة الزوايا لم تعد جزءاً من اللباس اليهودي العادي، فإن شالاً رباعي الزوايا ذا شراريب خاصّة (طاليت) يلبس الآن في صلاة الصبح. يلبس اليهود التقليديّون لباساً ذا شراريب وأربع زوايا أصغر من السابق (طاليت قطان) تحت ثيابهم طيلة اليوم. ليس على النساء ارتداء الصيصيت.

الطاليت: نسيج أبيض مستطيل أو مربّع له في كل زاوية خليّة من 8 أهداب، 4 بلون أبيض و 4 بلون أزرق، وترمز للتعرّف على الفجر. لا تلمس النساء الشال. وله في المنزل مكانه الخاص؛ واليهودي يرتديه منذ بلوغه الثالثة عشرة حتى موته، فيكفّن فيه.

الفصل الخامس عشر

ميثات خلق العالم

من الأيام الستة إلى تجهيز الأرض

يختلف العلماء الباحثون في مصادر القرآن الكريم فيما بينهم في مسألة من أين استمدّ محمد النبي مواده؛ وكما أشرنا من قبل، فإن بعضهم يرى أن النبي محمداً استفاد كثيراً مما أتيح له الإطلاع عليه من نصوص أغادية-ميثولوجيّة يهوديّة، في حين يرى غيرهم أن نبي الإسلام نهل كثيراً من التراث الآبائي المسيحي، الشرقي منه بخاصّة. لكننا نعتقد أن القرآن الكريم، كنص بين أيدينا رغم الإشكالات التي أثيرت حول جمعه وتنقيطه وتدوينه، يظهر بوضوح تام أن النبي محمداً استفاد من كل ما كان تحت يديه من معارف: إن يهوديّة أو مسيحيّة أو حتى زرادشتيّة. ورغم اعتبار كثيرين أن هكذا آراء يمكن أن تعتبر صادمة، الباحث ليس رجل دين، ولا يعنيه التبشير لا سلباً ولا إيجاباً؛ من هنا فالباحث لا ينفي القداسة عن النص الديني، لكنه لا يلتزم بها في عمله البحثي. إن التزم بها، يكون بالتالي أقرب إلى اللاهوتيين التبشيريين منه إلى الباحثين. الباحث يتعامل مع النص الديني كنص مجرّد، دون اهتمام بآلية انوجاد هذا النص. لذلك فهو يدرسه بعقله لا بغريزته؛ بفكره لا بعواطفه.

لا مجال للشك بأن الإسلام الأرثوذكسي، بنسختيه السنيّة والشيعيّة، من ناحية، واليهوديّة الأرثوذكسيّة، من ناحية أخرى، يتماثلان للغاية في التعامل التقديسي المعادي للعقل مع النص «الموحى به»: الإثنان يرفضان الصلاة بغير اللغة الأصليّة للنص؛ الإثنان يعتبران أن الكتاب المقدّس، العهد القديم والقرآن الكريم، أساس الديانة، الإثنان يرفضان المقاربة النقديّة للنصوص المقدّسة؛ والإثنان يعتمدان الحرفيّة المطلقة، وبالتالي فقد نشأ على هامش النصوص المقدّسة أنواع أدبيّة تهتم فقط بعدد الآيات والحروف ومن ثم جاء علم الحروف الذي امتزج في مرحلة ما بالتنجيم وغيره - كلّه لإلهاء العقل عن مهمته الأصليّة: دراسة النص علميّاً، بعد وضع القداسة جانباً. المسيحيّة، بالمقابل، اعتبرت أن شخص يسوع-المسيح هو أساس الديانة (يفضّل هنا استعمال الكلمة «إيمان» عوضاً عن «دين» لوصف المسيحيّة). لذلك لا يهتم المسيحيون على الإطلاق بمسألة تلاوة النصوص المقدسة بلغاتها الأصليّة، عبرية كانت أم آراميّة أم يونانيّة. بالتالي ففي المسيحيّة لا يوجد طقس، بل طقوس: الليتورجيا السريانيّة، البيزنطيّة، اللاتينية وتفرعاتها. وبسبب هذه التعددية ضمن المسيحيّة، هذا الجو الليبرالي داخل الكنيسة، لا نتفاجأ أن يظهر للعيان العلم المسمى «بالنقديّة الكتابيّة»، الذي يعنى أساساً بنقد الكتاب المقدّس، والذي تفرّع اليوم إلى حقول لا يمكن إلا أن تدهش العين بغناها.

لا يوجد في العلوم الإسلاميّة التقليدية ما يمكن لنا أن نطلق عليه اسم «النقديّة القرآنيّة». حتى الآن يسكن في اللاوعي الجمعي الإسلامي أن أية مقاربة نقديّة للقرآن الكريم تتضمن حكماً التشكيك بمصدريته الإلهيّة. - وهذا خطأ إبستمولوجي لا يغتفر. إن كثيراً من علماء النقديّة الكتابيّة من المسيحيين هم مؤمنون بامتياز. المقاربة النقديّة للنص المقدّس لا تعني الطعن بألوهية مصدره. بل ربما نطرح العكس: إن ما قاله النبي محمد في القرآن الكريم، والذي هو موجود في نصوص مقدّسة أخرى، يمكن أن يعني، ضمن أشياء كثيرة، أن الإله - تختلف مقاربات الألوهة، لكن الجميع يؤمنون أن الإله واحد - يعاود إظهار ذاته بالطريقة عينها لأناس مختارين من خلقه. وهذا أدعى إلى

التقارب بين الناس من التباعد الممقوت. وقد حاولنا عبر ترجمات مختارة، لأن اللغة العربيّة تفتقر هذا النوع من العلم، أن نؤسس لنقديّة قرآنيّة هدفها الأول والأخير تفعيل العقل. وبدأنا بعملين لآرثر جفري، وأعمال لمجموعة مستشرقين ألمان. لكن عنف المنع الذي واجه تلك الأعمال، جعلنا نحجم عن استكمال المشروع.

من دراساتنا خاصة في الاستشراق الألماني، يمكن القول، كما قال غنسبرغ مرة في كتابه، «أساطير اليهود»، إن محمداً ينظر إلى التوراه بعيون الأغاداه. وقد أثبتنا في كتابنا حول «النبي إبراهيم» (دار النور، لبنان، 2005)، أن قصة إبراهيم بمعظمها مأخوذة عن الأغاداه لا التوراه. يطرح الباحثون عن المعرفة فرضيّة مفادها، إن تفاصيل قصة إبراهيم الأبرز انفرد بها القرآن الكريم، وهذا دليل إعجازيته؛ لكن الواقع الثقافي يقول، إن المسلمين أفقر الناس معرفة بالمعارف اليهوديّة غير التوراتيّة (ربما أن السبب سياسي)؛ ولو كان المسلمون يمتلكون عميق معرفة بالتراث اليهودي ما بعد التوراتي، لاكتشفوا دون عناء أن تفاصيل قصّة إبراهيم الموجودة في القرآن الكريم غير الموجودة في التوراة، مأخوذة حرفيّاً (بسبب التقارب المذهل بين العبريّة والعربيّة) عن الأغاداه اليهوديّة المعروفة باسم «معاسه أبراهام»، التي تتكئ في جزء كبير من رواياتها على تفسير بعض التكوين في رسالة «البساحيم» من التلمود البابلي. أزمة المسلمين الجهل، أو بدقة أكبر، عدم الرغبة في المعرفة حين تتناقض مع سلامهم الداخلي، القائم أساساً على التسليم بمسلمات يعتقدون واهمين أنه لا يمكن للشك أن يرقى إليها.

ملاحظة هامة:

عندما نتعامل مع النص القرآني، لا بد من ملاحظة الاختلافات الواضحة في اللغة المتداولة في هذا النص المقدّس بين حقبة وأخرى؛ من هنا، فقد ارتأى بعض المستشرقين تقسيم النصوص القرآنيّة كرونولوجيّاً. وقد ارتأينا اعتماد هذا التقسيم بالغ الأهميّة. لذلك فنحن نقترح تقسيم الحقبة المكيّة إلى أولى وثانية وثالثة (1مك، 2مك، 3مك)، والمدنيّة (مد) إلى حقبة واحدة. يمكن هنا مراجعة رسالة الدكتوراة للباحثة الصديقة،

أنغليكا نويفرت، التي تبحث في الإيقاع في القرآن الكريم. بالمناسبة، ح في النص تعني حاخاماً.

الميثة الأولى:

«عمل الخلق الذي استغرق ستة أيام»

يذكر القرآن الكريم أيام العمل الستة 7: 54: (3 مك) «إن ربكم الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام». قارن: (10: 3) (3 مك)؛ (11: 7) (3 مك)؛ (25: 59) (2 مك)؛ (32: 4) (3 مك).

رغم أنّ تصوّر عمل الخلق الذي استغرق ستة أيام كان منتشراً بين اليهود والمسيحيين، إلاّ أنه لا يذكر إلا بشكل قليل نسبياً في الكتابين المقدّسين اليهودي والمسيحي، حيث لا نجده خارج سفر التكوين (الإصحاح الأول وما بعد)، إلاّ في سفر الخروج (20: 11). هذا في الجانب اليهودي؛ بالمقابل، من الجدير بالملاحظة هنا، أن عدد أيام الخلق لا يظهر في العهد الجديد المسيحي.

خارج الكتاب المقدّس، نجد حديثاً عن أيام الخلق الستة في «سفر اليوبيل»(1) (2 وما بعد؛ قارن بشكل خاص 2: 25)، وفي «4 عزرا» (2) (6: 38 وما بعد). كذلك يركّز فيلو على معنى الرقم ستة(3)، في حين يشير يوسيفوس(4) إلى موسى حين يذكر عمل الأيام الستة.

في الأدبين اليهودي والمسيحي المتأخرين نجد ذكراً متواتراً لأيام الخلق الستة؛ من ذلك، مثلاً: من الجانب اليهودي، التلمود البابلي، «سنهدرين 17 آ»؛ وأيضاً أفراهاط(5)، أحد آباء الكنيسة المشرقيين، حيث تشير الأيام الستة عند هؤلاء، كما أوضحنا في ترجمتنا لرسالة «العابودا زارا «من التلمود البابلي، إلى ست حقب تتألف كل منها من ألف سنة(-).

الميثة الثانية:

البطلانيّة

لكـن الله لم يخلـق السـموات والأرض بقصـد اللعـب (44: 38) (2 مـك): «وما خلقنا السـموات والأرض ومـا بينهـما لاعبين». (قـارن (21: 16) (2 مك). كذلـك فهو لم يخلقهم بـلا غايـة: (38: 27) (2 مـك): «ومـا خلقنـا... باطـلاً»، كـما كان يقـول الكافـرون، بـل «بالحق وأجل مسمّى» (30: 8).

عـلى نحـو مشـابه، يعلّـم راب في التلمـود البابـلي (حاغيغـاه 12 آ): «بعشرة أشـياء خُلِق العـالم: بالحكمة وبالفطنـة وبالقوة، بالمعرفة وبالتهديد وبالشـدة، بالعدل وبالحق وبالشـفقة وبالرحمـة». كذلـك فـإن المـدراش، «خروج راباه» يوضح هـدف الخلـق (17: 1)، فيقول: «كل مـا خلقـه الله في أيام الخلق السـتة، لم يجعلـه إلا لعزته، ولم يعمله إلا بإرادته». إلى «سـفر الأمثـال» (16: 4) [«الـرب صنـع كل شيء لغايتـه»] يشـير حكـماء اليهـود، وهو مـا تفسّره «اليومـا» (38 آ)، في التلمـود البابـلي؛ بالقـول: «كل مـا خلقـه الله، خلقـه لمجـده». وتشـهد «شـابات» (77 ب) مـن التلمـود ذاتـه على أن الله لم يخلق شـيئاً عبثـاً (تسـتخدم كلمة عبريّة مطابقـة بالكامـل لمثيلتها العربيّة: باطـلاً = لبطلاه לבטלה)، فتقـول: «كل ما خلقه الله في عالمه لم يخلق باطلاً».

الميثة الثالثة:

الأجل المسمّى

لقـد خُلِـقَ العالم بحسـب القـرآن الكريـم «إلى أجـل (6) مسـمى»، حيث «أجـل»، التي تـرد في القـرآن الكريـم بمعنى «موعـد» أو «عهد»، تحمل معنى مشـابهاً لعبـارات مثل: קץ הימים نهايـة الأيـام، **exitus saeculi**: نهايـة القـرن؛ **consumatio dierum**: اسـتهلاك الأيـام، الـخ. (قـارن مـن العهـد القديـم: دانيـال 12: 13: [«ستسـتريح وتقـوم لنيـل نصيبـك في نهايـة الأيـام»]؛ ومـن الأبوكريفـا: صعـود موسـى 1: 18؛ سـفر بـاروخ

الأول 27: 15). وفي التلمود البابلي، «عبودا زارا» (61: ب) ترد «קצין» كوصف «لأجل زمني» وفي «بابا مصيعا» (67 ب) تأتي بمعنى لحظة زمن محدّدة. أما «קץ» فتشير إلى «نهاية» أو «أجل» بالمعنى الاسكاتولوجي للكلمة، كما في العهد القديم: «حبقوق» (2: 3)؛ دانيال (8: 17)؛ (9: 26)؛ (11: 27، 35، 40) على سبيل المثال، وكما في «ميغيلا 3 آ» كنموذج لمواضع كثيرة من التلمود. لقد توقف «حاسبو (محسوب بأشكال مختلفة) الزمن المسياني»:[« حساب النهاية»] عن حساباتهم أخيراً - جزئياً على الأقل - لأن المواعيد التي حسبوها كانت تفوت واحد بعد الآخر (أنظر: التلمود البابلي، سانهدرين 79 ب) - وهكذا يمكن القول إن التصوّر القرآن الكريمي للأجل المسمى يتقاطع مع مثيله عند اليهود، وعند المسيحيين أيضاً.

الميثة الرابعة:

فتق الرتق:

«أولم يرَ الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً(7). ففتقناهما، وجعلنا من الماء كل شيء حي» (21: 30) (2 مك).

إن ميثة الخلق البابلية القديمة التي تتحدّث عن فتق وحش أصلي موجود منذ الأزل، مقحمة أيضاً عند اليهود والمسيحين. وهذه القصة محفوظة عند اليهود في صيغة باهتة من المدراش (تكوين راباه 68: 20)(8). كذلك فإن «سفر أخنوخ» الأبوكريفي المسيحي يلمّح إلى هذه الميثة، حيث يقول «إن صنماً كبيراً للغاية انفجر متحطماً، فتولّد منه كل شيء مرئي»(9). يتحدّث فيلو عن logoz tomeuz [«اللوغوس المنقسم»](10)، الذي وظيفته استدعاء المتناقضات(11) التي لا حصر لها من مادة العالم الأصلية التي لا شكل لها(12). هذا اللوغوس - بالعربية: أمر = מאמרא مامرا(13) - كما تقدّمه الآية (65: 12): [«الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن»]، يشغل وظيفة التنزّل بين السموات السبع والأرضين السبع وهكذا بحيث

يتشكّل الخلق. وتذكر «حكمة سليمان» (18: 15)، أن اللوغوس يتنزّل من السماء إلى الأرض: [«هجمت كلمتك القديرة من السماء... في وسط الأرض»]. أما الليتورجيا المندائية(14) فتتحدّث عن فتق في قبّة السماء بوساطة اللوغوس، أدّى إلى فصل النور عن الظلمة، الخير عن الشر، والحياة عن الموت(15). كما يدّعي سفر «سيبلين» الأبوكريفي المسيحي أيضاً، أن اللوغوس هو خالق كل شيء(16).

وهكذا فالتصوّر القرآن الكريمي عن فتق في المادة الأولى بهدف الخلق يتقاطع مع تصوّر مسيحي مماثل.

الميثة الخامسة:

الخلق من الماء

في القرآن الكريم، تنشأ الحيوانات (24: 45): والبشر (25: 54) من الماء، حيث الإشارة من بعيد إلى الآية المذكورة آنفاً والتي تردّ كل كائن حي إلى الماء («وجعلنا من الماء كل شيء حي»). أما الآيات (7: 57)؛ (22: 5)؛ (32: 27)؛ و(41: 39)، فتظهر بوضوح أن الخلق من الماء هو إشارة إلى تلقيح الأرض بالماء. وبما أن الكائن البشري خُلِق من الماء، فعملية التناسل الطبيعية جاءت أيضاً من الماء، وذلك بحسب (77: 20 ـ23). يرى هرشفليد(17) أن مسألة ولادة الحيوانات من الماء تتقاطع، بفهم خاص، مع الآيتين (1: 20 ـ 21) من سفر التكوين: [«وقال الله: لتعجّ المياه عجاً من ذوات أنفس حية، ولتكن طيور تطير فوق الماء، على وجه جلد السماء، فخلق الله الحيتان العظام، وكل متحرّك من كل ذي نفس حية، عجّت به المياه بحسب أصنافه، وكل طائر ذي جناح بحسب أصنافه»]. على كل حال، غالباً ما نجد في الكتابين المقدسين اليهودي والمسيحي تصوراً عن الخلق الأصلي من الماء. فرسالة بطرس الثانية (3: 5)، تجعل الأرض تنشأ عن الماء(18): [«وأرض خرجت من الماء وقائمة بالماء»]. كذلك فإن فيلو(19) يلمّح إلى هذا التصوّر؛ أما 4 عزرا(20) فتقول موضحة: «هذا ما كان، فالماء

الأبكم والفاقد للحياة أثمر مخلوقات ذات أرواح، وذلك بحسب أمرك». وفي شرح أفرام السرياني(21) للتكوين (1: 20) نجد أن السمك، وحوش البحر والتنانين نتجت كلها عن الماء. كذلك فهذا المفسّر الكتابي(22) يشرح هو ذاته (تك 2: 19)، كما يلي: «ثم جُعل معروفاً... أن كل الحيوانات الزاحفة أو التي تدبّ على أربعة والطيور كلها أُنتجت من الماء والأرض». من أجل التوسع في الموضوع، أنظر أيضاً: أغسطينوس، مدينه الله (20: 18):«Latet enim illos hoc volentes، quia cael ierant olim ...et terra de aqua، et per aquam constiu dei verbo...»: [«بمعنى أنه لو يخفى عليهم، أولئك الذين يتوقون إلى ذلك، فهو لأن السماء والأرض خلقتا من الماء وعبر الماء في الأزمنة القديمة، بكلمة الله...»].قارن:التلمود الاورشليمي، حاغيغاII ، 1، 8ب: «في البداية كان العالم ماءً في ماء». التعبير ذاته يتكرّر في المدراش: تك راباه (5: 2)؛ خر راباه (15: 8؛ 50: 1) وعد راباه (19: 4): «قال بار قبارا: خُلِقت (الطيور) من مواضع ضحلة (الطين) في اليم». قارن: التلمود البابلي، حولين 29 ب. ويذكر براندت(23) تفاصيل أخرى، حيث يتحدّث عن السامبسائيين Sampsäer الذين اعتقدوا أن الماء إله فأعادوا كل الحياة إليه.

إذن: لقد انتشر في الشرق كلّه الاعتقاد بأن الحياة جاءت من الماء. وهو موجود بالتالي عند اليهود، المسيحيين، الجماعات الغنوصية والمسلمين أيضاً.

المِئة السادسة

تجهيز الأرض

«وهو الذي مدَّ الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين... وفي الأرض قطع متجاورات وجنّات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماءٍ واحد ونفضّل بعضها على بعض» (13: 3ـ4) (3مك). قارن: (15: 19) (2 مك). يُعَلّل خلق الجبال في الآية (16: 15) (3مك)، كما يلي: «وألقى في

الأرض رواسي (جبالاً) أن تميد بكم». قارن أيضاً الآيات: (55: 10 ـ 12) (1 مك)؛ (71: 19 ـ 20) (2 مك)؛ (77: 27) (1 مك)؛ (78: 6 ـ 7) (1مك)؛ و(79: 30 ـ 32) (1 مك)، حيث تسمّى الجبال والأرض وسيلة لحياة الإنسان وحياة أنعامه: «متعة لكم ولأنعامكم». قارن أيضاً، الآيات (21: 31) (2مك)؛ (27: 61) (2 مك)؛ (31: 10) (3 مك)؛ (50: 7) (2مك)؛ (51: 48) (1مك)، حيث جعل الله الأرض منبسطة وجهّزها بوديان، مجارٍ للمياه، وحيوانات. لقد نتجت الخضرة الوفيرة عن المطر المخصب؛ أنظر (27: 60) (2 مك): «أمن خَلَقَ السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة، ما كان لكم أن تنبتوا شجرها». أنظر: (25: 48 ـ 49) (2 مك): «وأنزلنا من السماء ماء طهوراً(24) لنحيي به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعاماً وأناساً كثيراً»؛ و(43: 11) (2مك). كذلك خلق الله في البحر منافع للبشر؛ أنظر (16: 14) (3مك): «وهو الذي سخّر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها، وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله».

يعرف الأدب اليهودي والمسيحي أيضاً، مثل هذا الوصف للطبيعة وأوصافاً مشابهة أخرى؛ من ذلك، مثلاً، فيلو(25): «ثم يبدأ [الله] بتجهيز الأرض. فيأمرها أن تحمل عشباً وحبوباً وأن تغل أنواع الأعشاب والحقول العلفية، وذلك كطعام للإنسان وعلف للحيوان. وهو أيضاً يجعل كل الأشجار تَنْبت؛ لا يترك شيئاً وحده، لا النوع الذي يتربى في البريّة ولا النوع الذي يدعى داجناً (نبيلاً). كان هذا كله، مثمراً من بدايته الأولى، بعكس نوع النمو الحالي وطريقته». قارن أيضاً: أفراهاط، الترتيلة 14(26): «عظيمة هي أعمال الله، وعميقة ومدهشة أفكاره؛ فهو يعلّق السماء دون دعائم ويرسي الأرض دون أعمدة؛ وهو يجمع الماء في البحار ويقفل على الريح والعواصف في حجرات بأمر إرادته. وهو الذي مدَّ الأراضي في البرازخ، ليفصل بين ماء وماء؛ وهو الذي يفصل اليابسة عن البحار ويسرج الأنوار في قبّة السماء؛ ويرفع الجبال على الأرض، ويفصل النهار عن الليل والنور عن الظلام والصيف عن الشتاء؛ وهو الذي يجمع الرمل مع بعضه ليقسم بين البحار ويجمع البحار مع بعضها ليشكّل المحيط، والأمواج

المتلاطمة لا تتجاوز الحدود. الشمس تتقلقل دون أقدام، وتجري متناوبة مع القمر، والسحاب يسرع دون أجنحة، والريح تهب دون جناح، والمياه تجري دون نَفْس. الأرض معلّقة على الماء، والماء متجمّع في الأسس.. قوية هي حيوانات البحر ومدهشة تلك الوحوش العظيمة التي تعيش فيه». للمقارنة: أنظر أيضاً وصف الطبيعة في اعترافات أغسطينوس (13: 32). كذلك فالأدب التلمودي ـ المدراشي يصف الطبيعة على نحو مشابه. أنظر: حاغيغاه (12 آ، ب)؛ خر راباه (15: 22وما بعد). وكما خُلِق البحر والحيوانات في القرآن الكريم لمنفعة الإنسان(27) (16: 5)؛ (16: 6 ـ 9)، كذلك هي الأشجار في المدراش، تك راباه (13: 2): כל האילנות להנאתן של בריות נבראו: «كل الأشجار مخلوقة لمنفعة الخلائق». وقد أشار غولدتسيهر(28)، إلى أن الجبال مذكورة أيضاً على نحو خاص في الكتابات الهاغادية. أنظر: تك راباه (3: 11). إضافة إلى الأدب ما بعد الكتابي، لا بد أيضاً من استخدام المزامير للمقارنة مع وصف الطبيعة في القرآن الكريم. فالمزمور (104: 8 ـ 10)، يصف الجبال بطريقة مشابهة لوصفها في القرآن الكريم. ومن الجدير بالملاحظة هنا، أن المزامير لعبت باستمرار دوراً كبيراً في الليتورجيا وكانت معروفة عند اليهود والمسيحيين عبر قراءاتها التي كانت تُرَدد بتكرار منتظم. كذلك، فاللوحة التي رسمها القرآن الكريم للطبيعة، متأثرة ايضاً بالانطباع الذي تركته عليها الأمور المحيطة. مع هذا، فوصف الطبيعة الذي يقدّمه القرآن الكريم هنا، يبدو أنه يتوافق مع التمثيلات المسيحية للطبيعة أكثر من مثيلاتها في الكتاب المقدّس اليهودي. كذلك فإن أعمال فيلو، التي تقدّم وصفاً للطبيعة مشابهاً لوصفها القرآن الكريمي، كان المسيحيون قد قرأوها في القرن الثاني، كما وردت في كتالوغ(29) الكتّاب المسيحيين وكان لها أثر عظيم على الأعمال التفسيرية لآباء الكنيسة. لكن أعمال فيلو لم تلعب أي دور في الكتابات المدراشية التلمودية.

ثمة موضع قرآني آخر جدير بالذكر، ينتمي إلى هذا العرض: «وجعل فيها (الأرض) رواسي من فوقها وبارك فيها وقدّر أقواتها في أربعة أيام سواء للداخلين» (41: 10). ومن الآيتين (41: 9، 12) يمكن أن نفهم أن الأرض قُدّرت فيها أقواتها في أربعة أيام.

تقول الأولى: «خلق الأرض في يومين»؛ وتقول الثانية: «فقضاهن سبع سماوات في يومين». لقد اعتُقِد إذاً أن السموات والأرض خُلِقتا في يومين، في حين جُهِزت الأرض في أيام الخلق الأربعة الباقية. لكن ثمة حقيقة تبرز للعيان هنا، تقول إن الآية 11 [«ثم استوى إلى السماء وهي دخان»] تتضمن كلمة (ثم)، وباستطاعة المرء بالتالي أن يوافق غايغر (30) على الرأي القائل، إن أيام الخلق هي: إثنان للأرض (9)، أربعة ايام لتجهيز الأرض (10)، ويومان آخران لخلق السماء (11 ـ 12). لكن هذا غير محتمل أيضاً. فثمة مواضع أخرى في القرآن الكريم (7: 54)؛ (10: 3)؛ (11: 7)؛ (25: 59)؛ (32: 4)؛ (50: 38)؛ (57: 4) تحكي بوضوح للغاية، عن أيام خلق ستة، ومن غير المحتمل أن المعني هنا ثمانية. وهكذا لا يجب النظر إلى «ثم» المذكورة في الآية 11 كأكثر من تعبير عرضي، والذي غالباً ما نجده في مقاطع أخرى من القرآن الكريم. لكن ربما سُمعت القصة اليهودية التي تقول، إن السماء والأرض خلقتا في اليوم الأول (حاغيغاه 12 آ)، وفي الوقت ذاته سُمِع أيضاً رأي الحاخامين القائل، إن عمل الخلق لليوم الأول اكتمل في اليوم الثاني (تك راباه 4: 1). وبمزج الرأيين معاً، يمكن الوصول إلى الرأي القائل، إن السماء والأرض خلقتا في يومين.

في الآية (24: 45) (مد)، نجد أن كل دابّة قد خُلِقت من الماء، سواء تلك التي تمشي على بطنها أو على رجلين أو على أربعة. وهي تستخدم لمنفعة البشر. أنظر: (16: 5 ـ 8) (3مك): «والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون. ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون. وتحمل أثقالكم من بلد إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس... والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة». قارن: (43: 12 ـ 13) (2مك)، حيث يقال إن الله خلق كل الأنواع: «الذي خلق الأزواج كلها». أنظر أيضاً: «36: 36) (2مك)؛ و(51: 49) (1مك). هذه الجمل تذكّر هيرشفيلد(31) بالمزمور (9: 14، 21 ـ 23)، حيث يذكر كل شيء، إذ يحصي هذا المزمور الحيوانات البريّة ايضاً، في حين لا يسمّي القرآن الكريم سوى الداجنة. كذلك فهو يأمر أن يكون الإنسان حاكم الحيوانات؛ قارن (36: 71 ـ 72): «أولم يروا أنّا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم

لها مالكون. وذللناها لهم...». قارن: تك (1: 28 ـ 30).

مـن ناحيـة أخـرى، فقـد خلـق الله «المائـين الأصليين» أيضـاً لأجـل البشر؛ أنظـر (35: 12): «ومـا يسـتوي البحـران هذا عـذب فرات سـائغ شرابه، وهـذا ملح أجـاج. ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها».

يفصـل المـاءان عـن بعضهـما بـبرزخ؛ أنظـر (25: 53): «وجعـل بينهـما برزخـاً وحجراً محجـوراً». قـارن: (27: 61). كذلـك فالمزمـور (104: 8 ـ 9)، يتحـدّث أيضـاً عـن الحاجز الـذي يحجـز البحـر. من ناحيـة أخـرى، يميّز فيلـو (32) بـين المائين العـذب والمالـح: «إنه يفصـل المـاء العـذب والقابـل للـشرب عن مـاء البحـر، فيحسـبه مـع الأرض وينظـر إليه كجـزء مـن الأرض، لا مـن البحـر (والحقيقـة أنـه كذلـك)، وللأسـباب المذكـورة آنفـاً، تتماسك الأرض عبر الصفات العذبة (للماء) كما لو أنه رباط محكم».

كذلـك، تقول تعنيت مـن التلمود البابلي (9ب)، أيضـاً: תניא ר' אליעזר אומר: כל העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה؛ שנ': ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה؛ אמר לו ר' יהושוע: והלא מימי אוקיינוס מלוחים הם؟ אמר ממתקין בעבים: «يُعلِّـم: يقـول ح. اليعيـزر: العالم كلّه يشرب مـن مياه المحيطات. لأنـه يقـال: وبخـار صعد مـن الأرض ليسـقي كل سـطحها وأراضيها (تـك 2: 6). فيقول لـه ح يهوشـوا: لكـن أليـس مـاء المحيطـات مالحـاً؟ فيجيـب: أصبح عذبـاً في السـحاب». قـارن: جامعـة راباه (I: 13)؛ تكويـن رابـاه (13: 9 ـ 10). ويفسّر افرام السريـاني تك 1: 2(33)؛ 1: 6(34)؛ 1: 9(35)، بالقـول إن المـاء الأصـلي لم يكـن مالحـاً، وإن المـاء الأعـلى عذب، وإن المائين منفصلان كل عن الآخر.

لقـد قامت حاغايغاه الأورشـليمية (II، 1، 17 آ)؛ حاغيغـاه (15 آ)، وتك. راباه (2: 6) بتقديـم حسـابات حول طـول الحاجز الذي يفصـل المياه العليـا عن المياه السـفلى وعرضه. وفي تـك. رابـاه (4: 4)، نلاحـظ بوضـوح أنـه لا يمكـن اختـلاط المائـين بعضهـما ببعض: אינן מתערביין: «ليسـا مختلطـين». وبـرأي ح. ليفـي، (تـك. رابـاه 13: 14)، فـإن الميـاه

العليا مذكرة، والدنيا مؤنثة. ومن مدراش أكثر حداثة، هو بركه ح. اليعيزر، الفصل الخامس، نقتبس الفقرة التالية: כל להנהרות כשם שהם מהלכין על הארץ הם טובים וברוכים ומתוקים؛ ויש מהן הנייה לעולה؛ נכנס ולים הם מא ריםארפים ומרורים ולין מהן הנייה לעולם: «كل المياه، حين تسير على الأرض، تكون جيدة، مباركة، عذبة ومفيدة للعالم، لكن حين تصبّ في البحر، تصبح ملعونة، تفهة، مرة، وغير مفيدة للعالم».

إذن: يمكن إثبات تصوّر المائين الأصلين عند اليهود والمسيحيين.

إن وصف الطبيعة في الكتابات اليهودية والمسيحية ما بعد الكتابية مشتق غالباً من الآيات المزمورية، وهو يقلّد الأسلوب المزموري. ويمكن لواحدنا أن يقارن بهذا الصّدد تراتيل أفراهاط على نحو خاص. وسماع تلاوة مقاطع من المزامير، إضافة إلى أجزاء من تراتيل مسيحية شبيهة بها، ممكن جداً؛ وتقليدها غير مستبعد.

الله في القرآن الكريم (41: 10) هو أيضاً مثل الإله في العهد القديم (تك 1: 22)، بارك عمل خليقته.

المراجع

(1) Kautzsch II, S. 14 f.

(2) Kautzsch II, S. 36 f.

(3) De opificio mundi, § 13, ed L. Cohn.

(4) Ant. I, 1, 1.

(5) Brief des Georg, ed. Wright, 1889, S. 27f

(¯): [«سوف يستمر العالم ستة آلاف سنة، كانت الألفان الأولتان عماء، وكانت الألفان الثانيتان ألفي التوراة، والألفان الثالثتان هما زمن المسيح»].

أنظر: التلمود البابلي، رسالة عبدة الأوثان، الدار الليبرالية برلين، ط1، 1991، ترجمة نبيل فياض، ص45.

(6) ترد «أجل» في (71: 4) (2مك): [«ويؤخركم إلى أجل مسمى»] بمعنى «موعد»، يجعله الله للآثمين حتى يتوبوا عن ذنوبهم. وبهذا المعنى ترد أيضاً أثناء الحقبة المكية الثالثة (14: 10) [«ويؤخركم إلى أجل مسمى»]؛ (16: 61): [«يؤخرهم إلى أجل مسمى»]؛ (35: 45): [«يؤخرهم إلى أجل مسمى»]. يهتم الله بالناس إلى أجل مسمى (11: 3): [«يمتعكم متاعاً حسناً إلى أجل مسمّى»]، والذين يظهر تدبير عالمهم، أن كل شيء يجري إلى أجل (هدف) محدّد (13: 2): [«كل يجري لأجل مسمّى»]؛ (31: 29): [«كل يجري إلى أجل مسمى»]؛ (35: 13): [«كل يجري لأجل مسمى»]؛ (39: 5): [«كل يجري لأجل مسمى»]. تطوّر الإنسان في رحم أمه يجري وفق آجال محددة: (22: 5): [«نقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى»]؛ (40: 67): [«ولتبلغوا أجلاً مسمى»]. الأجل المسمى هو أيضاً يوم القيامة، الذي لا يستطيع محمد استعجاله، كما يرغب الناس (29: 53): [«ولولا أجل مسمى»]. لكل أجل كتابه المحدد («لكل أجل كتاب» (13: 38)). في الزمن المديني تظهر هذه الكلمة في سياق كتابة الديون (2: 282): [«إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه»]. رجال محمد المحاربون، الذين يدعون إلى الجهاد، يسألون لماذا لا ينتظر الله إلى أجل قريب (4: 77): [«لولا أخرتنا إلى أجل قريب»]. وحيوانات الأضاحي ينتفع بها على نحو حر إلى أجل مسمى (22: 33): [«لكم فيها منافع إلى أجل مسمّى»]. قارن الآن: ك. آرنس، محمد كمؤسس دين، ص80:

K. Ahrens, Muhammed als Religionsstifter Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes 19, 1935, S. 80.

(7) لا ترد «رتق» إلا في هذا الموضع.

(8) من أجل التصوّر، قارن:

Bousset, Hauptprobleme d. Gnosis, Gttingen 1907, S. 246 Anm 1.

(9) أنظر:

AGGW, Phil-Hist. KL., 1897, S. 25 من أجل وجود هذه الميثة عند الغنوص، قارن: Bousset, Hauptprobleme, S. 246 f..

(10) Siegfried, Philo von Alexandria, Jena, 1875, S. 227 f, 230

(11) من أجل logoz tomeuz؛ قارن:

Aal, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, 1896, I, 207; 223; II, 39; 220

(12) قارن: أغسطينوس، الاعترافات، (8: 12):

«Tu enim, domine, fecisti mundum de materia informi»

(13) من أجل القول إن מאמרא = لوغوس، أنظر: Reitzenstein - Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, S. 318.

من أجل «أمر» قارن:

Horovitz, Jewish proper names and Derivatives in the Koran, Hebrew Union College Annual, 1925, S. 188.

Eickmann, Die Angelologie und D,monologie des Koran, 1908, S. 17.

(14) المندائيون: طائفة غنوصية تمارس التعميد وتنتظر مخلّصاً من مملكة النور. أنظر:

Duden, Fremdwrterbuch, 5, Bibiliographisches Institut. Mannheim, Wien - Zurich, Daderverlay (المترجم)

(15) ed. Lidzbarski, Berlin, 1920, S. 128.

(16) Hennecke, Neutest. Apokr. S. 402.

(17) Jüdische Elemente im Koran, 1878, S. 14.

(18) قارن: Grimme, Mohammed, II, S. 174.

(19) Siegfried, S. 230 - 231.

(20) Kautzsch II, 367.

(21) Opp. I, 18, A

(22) Opp, I. 24, A

(23) Brandt, Elchasai, S. 106 f.

(24) التعبير الاصطلاحي في هذا الموضع هو «ماء طهوراً»: «وأنزلنا من السماء ماء طهوراً» =מים טהורם (مايم طهوريم) (حز 36: 25): [«أرش عليكم ماء طاهراً»]، ويذكرنا أصله باستعماله العبادي الديني.

(25) De opif. mundi § 40, ed. Cohn.

(26) Wright, S. 278.

(27) تقول تعاليم ثيوفيلوس Theophilus أيضاً، إن البحر خيّر بشأن الفوائد التي يأخذها الناس منه. أنظر:

Ad Autolycum II, 11

(28) Die Sabbatinstitution in Islam, Gedenkbuch für D. Kaufmann, 1900, S. 2, Amm 1

قارن أيضاً: Aptowitzer, Arabisch - jüdische Schpfungstheorien, Hebrew Union College Annual, 1929, S. 245.

(29) قارن هنا:

Exkurs von A. Harnack, Geschichte d. altchristl. Literatur, 1893, Bd. I, S. 58 f.

(30) S. 62.

(31) Beiträge zur Erklärung des Koran, Leipzig, 1886, S. 30 f.

(32) De opif mundi § 131, ed. Cohn.

(33) Opp. I. 6 F ff.

تك (1: 2): «كانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه الغمر ظلام».

(34) Opp, I, 13. E ff.

تك (1: 6): «وقال الله: ليكن جَلَد في وسط المياه وليكن فاصلاً بين مياه ومياه».

(35) Opp, I, 15. Eff.

تك (1: 9): «وقال الله: لتجتمع المياه التي تحت السماء في مكان واحد وليظهر اليبس».

الفصل السادس عشر

مصادر القرآن

ثمة جملة أو كلمة يتفوّه بها باحث أو مفكّر تترك في عقولنا أسئلة لا تنتهي فنبدأ برحلة مضنية عبر شوك المعرفة من أجل الحصول على ما يؤكّد صحة ما سمعناه أو ينفيه بالمطلق. من تلك الجمل الهامة، ما قرأناه قبل زمن طويل، في بدايات عملنا البحثي، من أن «محمداً نظر إلى التوراة بعيون الأغاداه» ([1])، للمفكّر الشهير، لويس غنسبرغ.

لم يكن من السهل علينا إثبات تلك المقولة التي قد تبدو غريبة على أعين كثيرين، بمن فيهم بعض الاختصاصيين. الجملة، إذا ما أردنا تفسيرها على نحو تقريبي، تعني أن محمداً، نبي الإسلام، لم يكن يعرف التوراة بشكل مباشر، رغم كثافة ما يرد في التراث العربي-الإسلامي حول تردد هذا الرجل على مراكز التعليم اليهودية في المدينة، المسماة بيت ها مدراش [بيت المدراس، باللغة العربية] ([2]). إذاً، فروايات محمد في القرآن التي تتناول أنبياء اليهود لم تأت من التوراة مباشرة، بل جاءت من التفاسير الأغادية - الميثولوجية لقصص التوراة الشهيرة، خاصة تلك التي نصادفها في سفري التكوين والخروج.

محمد، إذاً، كان على اطلاع غير دقيق تماماً على الأغادوت [جمع أغاداه = أسطورة] اليهودية، التي كان يحل عليها أو يسمعها من يهود المدينة. الأخيرون، في الواقع، لم يكونوا نزيهين تماماً في نقل تلك القصص إليه. والقرآن ذاته في موقع معروف يحكي أن محمداً كان يدفع لبعض اليهود ثمن الأغادوت التي كانوا يبيعونها إليه؛ إلى درجة أنه حذّر نفسه من خبث بعض اليهود الذين كانوا يتعمدون نقل المعلومة إليه مغلوطة أو مشوّهة بهدف إظهار أنه هو من يؤلّف القرآن وذلك حين تظهر تلك المعلومة المشوهة في النص المقدّس إياه ([3]).

الحقيقة التي لا يتطرق إليها الشك هي أننا نفتقد بالمطلق ما كتبه الطرف الآخر، اليهود، حول المسألة. فاليهود تم اقتلاعهم من جذورهم ([4]) ، لأسباب كثيرة، على يد محمد، من يثرب.

المقاربة الغربية للنقدية القرآنية: أمثلة بارزة

يبدو واضحاً للعيان أن الباحثين اليهود الألمان كانوا من أبرز الطليعيين في المقاربة النقدية لكتاب المسلمين المقدّس؛ لكنها مقاربة تختلف بالمطلق عن تلك التي عرفتها العصور الوسطى عند بعض المفكرين اليهود العرب، مثل ابن كمّونة وابن ميمون (راجع هنا: ترجمتنا لرسالة اليمن لابن ميمون وكيفية التعامل مع نبي المسلمين في ذلك النص الفريد).

أبراهام غايغر واحد من أبرز هؤلاء الباحثين الألمان اليهود الذين قدّموا بحثاً طليعياً أسس لمدرسة من بعده. أبراهام غايغر (1810-1874) كان حاخاماً وباحثاً ألمانياً قاد مسيرة تأسيس حركة الإصلاح اليهودية. لقد سعى الرجل إلى إزالة كل العناصر القومية - يبدو هنا نقيضاً للحركة الصهيونية - من الديانة اليهودية، خاصة مذهب «الشعب المختار». وكان أكثر ما أكّد عليه يهودياً اعتباره أن هذا الدين حركة متطورة ومتبدلّة بمرور الزمن، وذلك على النقيض من اليهودية الأرثوذكسية.

لقد قدّم هذا الباحث المتميّز واحداً من أهم الأعمال التي تناولت القرآن. ونحن نعتقد بالمناسبة أن إجادة اليهود عموماً للغة العبرية هو ما سهّل لهم مسألة مقاربة القرآن بحثيّاً؛ فاللغتان كما هو معروف متداخلتان حتى اللانهاية؛ ومن يجيد إحداهما من الغربيين بشكل خاص، ليس صعباً عليه أن يجيد الأخرى.

برأي أندرو ريبين، تلميذ جون وانسبرو، فإن البحثية القرآنية الحديثة بدأت مع أبراهام غايغر عام 1832، وذلك حين نشر مقالته باللاتينية، ماذا أخذ محمد عن اليهودية، ثم ترجمت إلى الألمانية تحت عنوان، «Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?"؛ لتنشر عام 1898 باللغة الإنكليزية تحت عنوان، اليهودية والإسلام، «.Judaism and Islam».

أبراهام غايغر في عمله «ماذا أخذ محمد عن اليهودية»، الذي ترجمناه عن الألمانية إلى العربية ولم ننشره، أثبت معرفة ازدواجية نادرة بالأسفار المقدسة لليهودية والإسلام على حد سواء.

تميّز مقاربة غايغر للقرآن بداية البحثية العلمية الأوروبية عن مصادر كتاب المسلمين المقدّس وذلك في اليهودية، وبمستوى أقل، في المسيحية. فلم يعد القرآن يُقارب يهودياً من المنظور الجدلي للعصور الوسطى المؤسس على فكرة أن محمداً كان نصاباً دينياً. لقد أطلق غايغر في عمله توجهاً جديداً في عالم البحثية الألمانية وذلك عبر افتراضه العملي أن محمداً كان مخلصاً في رسالته الدينية. وكان الحافز على دراسة غايغر مفاعيل التوجه الأساسي لأعمال ما بعد عصر الأنوار عموماً، فانطلق في بحثه هذا على أسس علمية لا أثر فيها لروح النقد الثأرية أو إثبات شيء لحساب شيء آخر.

يدور عمل غايغر، كما يشير اسمه، إلى العلاقة بين اليهودية والإسلام. وكانت أهم فصول الكتاب: هل كان باستطاعة محمد الاستعارة من اليهودية؟ إذا كان الأمر كذلك، كيف كان الشكل الممكن لهذه الاستعارة بالنسبة له؟ وهل كان محمد متناغماً مع مخططه وهو يستعير من اليهودية؟

في فصـول أخـرى نقـرأ العناويـن التاليـة، التي تـدور في الفلك ذاتـه: مفاهيم مسـتعارة مـن اليهوديـة؛ آراء مسـتعارة مـن اليهوديـة، مثـل: أراء تخص المبـادئ؛ قوانـين تتعلـق بالأخلاق والشرع؛ وآراء لها علاقة بالحياة.

ثمـة مجموعـة فصـول في العمـل حملـت عنـوان، قصـص مسـتعارة مـن اليهوديـة [في الإسـلام]. وكانـت العناويـن الفرعيـة في هذا القسـم الهـام: مـن آدم إلى نوح؛ مـن نوح إلى إبراهيـم؛ مـن إبراهيـم إلى موسـى؛ موسـى وزمنـه؛ الملـوك الثلاثـة قبـل ثـورة الأسـباط العشرة؛ القديسون بعد زمن سليمان.

رغـم الـدور الطليعـي لأبراهـام غايغـر، إلا أن هـذا لا يمكن أن ينسـينا النتـاج البحثي الرائـع للعـالم اليهـودي الألماني، هاينريش شـباير. لقد بُخس هـذا المفكّـر والباحث العظيم حقّـه، لحسـاب نجـم أبراهام غايغر الـذي ما يزال يسـطع إلى اليوم في عواصـم الغرب. وفي اعتقادنـا فـإن عمـل شـباير الموسـوعي، «الحكايـات الكتابيـة في القـرآن SPEYER (Heinrich), Die biblischen Erzählungen im Qoran, Hildesheim/New York City/Zürich, Georg Olms Verlag, 3ème éd. (1931), 1988, XIII-509 p. ISBN 3-487-00085-7»، أهـم كثـيراً قرآنيـاً مـن عمل غايغر الـذي توقـف فيه الأب المؤسـس عند مقـولات بعينها دون دخـول مربـك في تفاصيل تبدأ ولا تنتهـي. عمـل شـباير الموسـوعي هـذا، الـذي ترجمنـا منـه أربعـة فصـول ونشرناهـا في لبنـان، يتنـاول الموضوعـات القرآنيـة كرونولوجيـاً ثـم يتولى البحـث عن أصولهـا، في زمن افتقـد قاعـدة معلومات إلكترونية، في الأسـفار المقدسـة أو شـبه المقدّسـة اليهوديـة أولاً ثم المسـيحية. شـباير، في هـذا العمـل الـذي لم يلـق مـا يسـتأهل مـن التقديـر، أثبـت معرفة لا متناهيـة في الأسـفار اليهوديـة والمسـيحية عـلى حـد سـواء. كذلـك، أثبـت شـباير في «الحكايـات»، مـا قالـه الباحـث الهـام، لويس غنزبـرغ، من أن محمـداً نظر إلى التـوراة بعيون الأغاداه.

في الأقسـام التـي ترجمناهـا مـن هـذا الكتـاب التحفة، يقـدّم الباحـث اليهـودي الألماني

النص القرآني الأغادي محط البحث، ثم يبدأ رحلة معرفية شاقة يتلمّس فيها نصوصاً مشابهة من الأسفار المقدّسة أو شبه المقدسة عند اليهود والمسيحيين، وأحياناً عند الغنوص أو ما شابه.

يتناول القسم الأول من هذا الكتاب الموسوعي مسألة خلق العالم بين القرآن والنصوص المقابلة، ثم ينتقل لاحقاً إلى ميثة خلق آدم والعائلة الأولى؛ منهياً الفصل بالصراع بين ابني الإنسان الافتراضي الأول، قايين وهابيل.

في الفصل الثاني يتناول شباير قصة الطوفان وحكاية النبي الأغادي، نوح؛ فالكتاب مرتّب كرونولوجياً، كما سبق وأشرنا. أما الفصل الثالث فمكرّس بالكامل لميثة إبراهيم، النبي المشترك الأهم بين الديانات الشرق أوسطية الثلاث؛ دون توقف تفصيلي عند أبنائه أو أحفاده.

بعد ذلك يفصّل شباير العلاقة بين قصة يوسف، النبي اليهودي الذي يكرّس له القرآن سورة كاملة، ما بين كتاب المسلمين المقدّس والأسفار التي سبقته في اليهودية والإسلام.

الفصل الأكبر في هذا العمل الموسوعي مكرّس لقصة موسى بين القرآن وأسفار اليهود والمسيحيين التي سبقت عليه. وفي هذا القسم المغرق في أهميته، نستكشف عمق العلاقة بين النصوص القرآنية المتعلّقة بموسى، ومثيلاتها خاصة في الأدب المقدّس اليهودي ما بعد التوراتي.

ثمة قسم أخير لا يقل أهمية عن الأسفار التي سبقته يتناول فيه شباير بالبحث عمق العلاقة بين قصص أهم أنبياء اليهود ما بعد موسى في القرآن ومثيلاتها في الأدب المقدس أو شبه المقدّس اليهودي. هنا، على سبيل المثال، نجد مصدر الميثة القرآنية التي تحكي عن تأليه اليهود لعازر، التي يقول شباير توثيقياً إن أحد الأسفار الأبوكريفية اليهودية حكت عن اعتقاد كهذا بين إحدى الجماعات اليهودية.

الشيء الملفت للنظر في عملَيِ الباحثين الطليعيين أن قصة المسيح في القرآن، المتناثرة في غير مكان من سور كتاب المسلمين المقدّس، غائبة تماماً في الكتابين على حد سواء. كذلك فإن شباير على وجه التحديد اختار أن يتناول النص القرآني على أساس وحدة الموضوع، دون أدنى اهتمام لمسألة التعاقب الكرونولوجي لآيات الموضوع في القرآن، الذي قد لا يكون بهيئته الحالية مساعداً كما ينبغي إذا ما أردنا تقديم نص متناسق ومتماسك. بالمقابل، نلاحظ عند الباحثين اليهوديين الألمانيين الرغبة الواضحة بالتوثيق ما أمكن لما يمكن تلمّسه مما ما بين السطور لفرضية أن الإسلام ليس غير إعادة تقديم لبعض الإرث اليهودي العبراني باللغة العربية.

الشخصية البحثية اليهودية الألمانية التي ستتوقف عندها في هذه المقدمة هي يوسف هوروفيتس (1874–1931) الذي ترك آثاراً لا تمحى على الإستشراق الألماني. إنه ابن الحاخام الأرثوذكسي ماركوس هوروفيتس (1844 – 1910)، والذي درس مع إدوارد زاخاو في جامعة برلين وعمل هناك منذ عام 1902 كمحاضر. بين الأعوام 1907 و1915، انتقل إلى الهند، حيث قام هناك بتدريس اللغة العربية في كليّة MAO في أليغراه (دعيت لاحقاً جامعة أليغراه الإسلامية) وعلّم هناك اللغة العربيّة بناء على طلب القيّم على دائرة النقوش الإسلامية التابعة للحكومة الهندية. ومن هذا الموقع، عمل على التحضير لمجموعته Epigraphia Indo-Moslemica (1909-1912). وبعد عودته إلى ألمانيا عمل منذ عام 1914 حتى وفاته أستاذاً للغات الساميّة في المعهد المشرقي في جامعة فرانكفورت.

منذ تأسيس الجامعة العبرية في القدس عام 1918، كان هوروفيتس أحد أعضاء مجلس الأمناء فيها. فأسّس هناك قسم الدراسات الشرقيّة، وكان مديره. لقد ركّز في دراساته أساساً على أدب التاريخ العربي. ثم نشر عمله الفهرس الأبجدي للشعر العربي القديم. عمله الرئيس كان تفسير القرآن، الذي ظل غير مكتمل. في عمله دراسات قرآنية، 1926، استخدم طريقة في التحليل التفصيلي للغة محمد وصحابته،

واستبصارات تاريخية من دراسته الخاصة للنصوص القديمة (الكتاب السنوي للكلية العبرية المتحدة، 2؛ سنسيناتي 1925) أما في الجنّة القرآنية (القدس، 1923) فقد امتحن العلاقة بين الإسلام واليهودية. عمله حول الهند في ظل الانتداب البريطاني ظهر عام 1928 (لايبتسغ: ب غ توينر)؛ وقد غطى الحقبة منذ أول سلالة لمسلمي دلهي حتى ظهور غاندي.

استجابة منه لنظرية إيغناس غولدتسيهر التي تقول إن الحديث تم تدوينه في نهاية القرن الثاني وفي القرن الثالث، أظهر هوروفيتس أن جمع الحديث وتدوينه بدأ في الربع الأول من القرن الثاني للهجرة.

لقد ترجمنا لهذا الباحث الهام دراسة طليعية تحمل عنوان، رحلة محمد السماوية؛ ونشرناها في كتابنا حكايا الصعود. وكان بحث هوروفيتس الصغير هذا، المنشور في المجلة الألمانية الشهيرة، الإسلام، الحافز الذي دفع بنا إلى ترجمة ودراسة النص الأبوكريفي، سفر أخنوخ الأثيوبي، ومدى علاقته بميثات الإسراء والمعراج الإسلامية؛ وكذلك النص الأغادي، سلّم يعقوب، الذي كان مصدر موتيفات كثيرة في ميثة رحلة محمد السماوية: بغض النظر عن توقف هوروفيتس الهام عند الأفستا، وقوله إن بعض موتيفات الأفستا تسربت أيضاً إلى الميثة الإسلامية الشهيرة، وساهمت في صياغة كثير من مواضيعها.

جون إدوارد وانسبرو (1928 -2002): كان مؤرخاً أمريكياً علّم في جامعة لندن، كلية الدراسات المشرقيّة والأفريقية. تركّز عمل وانسبرو أساساً على نقد الروايات التقليديّة للإسلام. (دراسات قرآنية: مراجع وطرائق تفسير النص المقدّس، أوكسفورد 1977).

في سبعينيات القرن الماضي، أحدث وانسبرو ضجّة حين قادته بحوثه في مخطوطات بدايات الإسلام، بما في ذلك تحليله للاستخدام المتكرر للصور المتخيلة التوحيدية اليهودية-المسيحية التي وجدها في القرآن، إلى الافتراض بأن ظهور الإسلام كان طفرة

لما كان أصلاً طائفة يهودية مسيحية تسعى إلى التوسّع في بلاد العرب، لكنه ليس انتشاراً ثقافياً بسيطاً. وقد تبنّى الآراء الواردة في عمله بطرق متباينة عدد من تلاميذه ومن غير تلاميذه، مع أنه ليس ثمة رأي راديكالي متناسق أوحد. وقد كان مضمون رأي وانسبرو المتعلّق بالقرآن هو أن معظم هذا الكتاب قد تم تأليفه بعد تاريخه المعتمد بنحو من مئتي سنة، وأنه أُلّف في بلاد ما بين النهرين لا في الحجاز. هذا الرأي الراديكالي شكّل تحدياً للكائن المسلم أكثر بكثير من الآراء غير الإسلامية المعيارية.

بتفصيل أكثر، يرى وانسبرو أنه مع تقدّم الزمن تبنّت الأسفار المقدّسة اليهودية-المسيحية منظوراً عربيّاً وتحوّلت إلى ما أصبح يعرف اليوم بالقرآن، والذي تطوّر عبر القرون بمساهمات من مصادر لقبائل عربيّة مختلفة. ويقترح بحث وانسبرو أن جزءاً كبيراً من التاريخ التقليدي للإسلام ظهر كتلفيق لأجيال لاحقة تلتمس صياغة هويّة دينية فريدة ومن ثم تبريرها. وضمن هذا السياق، فإن شخصية محمد يمكن النظر إليها كميثة مصنّعة خُلِقت من أجل أن تعطي القبائل العربية نسختهم العربيّة الخاصة للأنبياء اليهود-المسيحيين.

نشر هذا الكتاب أصلاً عام 1977. لكن مقدّمة جون وانسبرو التي ترجع إلى تموز 1975 توضح أن المسودة النهائية للعمل استكملت في تموز 1972 الأمر الذي يعني أن وانسبرو لم يأخذ بعين الاعتبار الدراسات التي صدرت بعد ذلك التاريخ.

هذا الكتاب، كالهاجريون أو ماذا أخذ محمد عن اليهودية، مكتوب من شخصية أكاديمية لأشخاص أكاديميين آخرين. من هنا، تبدو صعوبة قراءته غير معقولة بالنسبة لغير المختص، فالمؤلف يتحرّك برشاقة ملفتة بين لغة إنكليزية أكاديمية عالية المستوى، عربية مكتوبة بالخط العربي، عربية مترجمة، لاتينية، عبرية، يونانية وألمانية. من هنا، يفترض المؤلّف بالقارئ معرفة كاملة باللغة التي اعتاد باحثو الكتاب المقدّس استخدامها لتحليل نص الكتاب المقدّس ومناقشته. لا بد أن نضيف هنا أنه ليس من السهل تلخيص هذا الكتاب، لأنه مكوّن من مقالات كتبت أصلاً على نحو منفصل. ثم

أخذت شكل كتاب بقليل من الاندماج.

النسخة التي سنأخذ منها الآن بعض الشواهد هي تلك المنشورة عام 2004 والتي تتضمّن مقدّمة، ترجمات وملاحظات مسهبة، قام على صياغتها الباحث أندرو ريبين، أحد الذين تخرّجوا بإشراف وانسبرو، وهو اليوم أحد أبرز المفكّرين في تيّار الباحث الأمريكي المؤسس.

يتولّى أندرو ريبين تقديم النسخة المشار إليها آنفاً - مساهمة هامة لا تفيد فقط في إدخالنا إلى عالم وانسبرو المغرق في صعوبته، بل تساعدنا نحن أيضاً في توضيح موقفنا من مسألة النقديّة القرآنية والعقبات الواقفة أمام صيرورة انطلاقها نحو مجال لا يمكن أن يُشك في عقلانيته. يبدأ الباحث التلميذ، ريبين، مقدمته لعمل وانسبرو الموسوعي على النحو التالي:

«الدراسة الأكاديمية للقرآن، وهذا ما تمت ملاحظته غالباً، متخلفة جداً عن دراسة الكتاب المقدّس، في حين أنها صيغت على شكلها إلى حد بعيد. ليس فقط أنّ المراجع المتاحة لباحثي القرآن هي أكثر محدودية بكثير من تلك المتاحة لنظرائهم من باحثي الكتاب المقدّس، بل إن عمق التجريبية الطرائقية في التعامل مع النص الروحاني [القرآن] محددة على نحو كبير إذا ما قارنا بين الطرفين. هذا الوضع يمكن توضيحه إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كم البحوث الواضح الذي تم إنتاجه وعدد العلامات الفارقة البحثية التي تتواجد في هذا الحقل. فالبحوث الكتابية [المتعلّقة بالكتاب المقدّس] الحديثة تملأ المكتبات أكثر بمرات عديدة من حجم تلك التي كرّست للقرآن. وكل مذهب فرعي في الدراسات الكتابية له مجموعته الخاصة من «الأعمال الكلاسيكية». بالمقابل، ما يزال ممكناً الإشارة إلى أعمال فردية في تاريخ دراسة القرآن؛ كما يمكن إظهار النصوص المحورية التي توفر الأساس لجميع الدراسات اللاحقة».

بكلام أبسط نقول، في حين أنّ الأعمال التي تقارب الكتاب المقدّس اليهودي- المسيحي كثيرة إلى درجة أنه لا يمكن إحصاؤها أو حتى تقديم بيبلوغرافيا جامعة مانعة

لنقديّات الكتاب المقدس على امتداد التاريخ والجغرافيا، فإن النقدية القرآنية مسألة لا تكاد تذكر، إلى درجة أنه يمكن بسهولة مروعة تعداد تلك الأعمال التي تناولت القرآن نقدياً، خاصة وأن ما عرفته اللغة العربية، التي كُتب بها القرآن أساساً، من أعمال يمكن عنونتها «بالنقديّة القرآنية»، تكاد أن لا تكون موجودة.

بعودة جديدة إلى ريبين، نقرأ: «كان وانسبرو أول شخص يُخضع للتحليل البحثي مجموعة كاملة من النصوص الأدبية معزوة للقرون الإسلامية الأربعة الأولى والتي تقف كشاهد على وصول القرآن إلى موقع المرجعية المطلقة عند الجماعة [كنّا نفضّل هنا لو يستخدم الباحثون الغربيون التعبير اليهودي، «الأمة»، عوض مصطلح «الجماعة» المسيحي التضمينات] الإسلامية. ومع أنه من المعروف أن هذه الأعمال التفسيرية كانت قيد الوجود، وأن سيزغين Sezgin صنفها بإخلاص شديد، فإنه ما من باحث قرأ هذه النصوص بالفعل وحاول من ثم تقديم معنى متماسكاً لهذه المواد. وكان هذا أحد إنجازات وانسبرو الرئيسة كما يعكس هذا الكتاب، الذي يورد قائمة بأسماء سبعة عشر عملاً مخطوطاً. من المهم أن نلاحظ هنا، أن معظم هذه الكتب لم يجر تنقيحها أو طباعتها حتى الآن».

يمضي ريبين في صوغ السؤال الذي يحاول طرحه وانسبرو وغيره من الباحثين: «السؤال يدور أساساً حول ما نعنيه «بالقرآن» وأي نوع من الأدلة بحوزتنا للإجابة على مثل هذا السؤال. هناك قدر كبير من عدم اليقين بالنسبة لما نعنيه هنا «بالقرآن». لكن وانسبرو يتحدّث بالتأكيد عن شيء له أهيمته، وليس عن مجرد بنيان نظري. ما أود قوله إنه عندما نتحدّث عن القرآن في هذا السياق، خاصة إذا ما أردنا إجراء مناقشة للمسألة نصل منها إلى مغزى، لا بد أن ندخل إلى حيز الملعب ثلاثة عناصر: الأول، يجب أن يكون هنالك هيئة ثابتة للنص الذي هو، ثانياً، مكتوب، وثالثاً، لديه قدر من القبول ضمن مجموعة من الناس وذلك بوصفه مصدر للمرجعية».

بالانتقال إلى وانسبرو شخصيّاً، نقرأ في مقدمته التي تحاول استعادة مشهد ولادة

القرآن التالي: «كسجل للوحي الإسلامي لا يتطلّب الكتاب [القرآن] مقدّمة. [بالمقابل]، من غير المعروف افتراضياً [أن هذا الكتاب] كان كوثيقة عرضة للتحليل بأدوات وتقنيات [مستمدة] من النقديّة الكتابية. العقبات المذهبية [العقائدية] التي أعاقت تقليدياً هذا النوع من البحث، من ناحية أخرى، معروفة للغاية. ليس فقط العقائد مثل تلك التي تعرّف الكتاب المقدّس [للمسلمين] على أنه كلمة الله غير المخلوقة والتي تقول بالإعجاز الشكلي والجوهري [له]، لكن أيضاً فإن كامل مجموعة الهستوغرافيا الإسلامية، عبر تقديمها لتقرير متماسك و معقول تقريباً حول الظروف المحيطة بالوحي القرآني، لم تشجع على فحص الوثيقة [القرآن] باعتبارها ممثلة لنمط أدبي. لكن الهستوغرافيا، مثل باقي الأنواع الأدبية، تأخذ جزءاً هاماً من زخمها من الوسائل البلاغية التي تعتمد للتعبير، إذا صح القول، على تقنيات مصممة، مطوّرة، أو مستعارة لتقوية تواصلها أو تفسيره. والتقارير التاريخية حول الوحي القرآني ليست استثناء، فقد بدا لي أن التحليل البنيوي، ليس فقط لنص الكتاب المقدّس [القرآن] بل أيضاً للدليل الآخر المتداعي مع تكوينه ومع تفسيره، يمكن أن ينتج بعض المقارنات المفيدة مع الهستوغرافيا التقليدية».

بكلمات أخرى، عبر البحث في نص القرآن ونصوص الكتابات التاريخية الإسلامية التي ما تزال قائمة لليوم حول القرآن، اعتبر وانسبرو أن باستطاعته الوصول إلى تفسير بديل لأصول كتاب المسلمين المقدّس.

في تناوله لمسألة القرآن كوثيقة، يبدأ هنا عبر تقديمه لوجهة نظره الشاملة حول كتاب المسلمين المقدّس: «من ناحية الشكل والمفاهيم، الكتاب المقدّس عند المسلمين يأخذ من مخزون الصور عند التوحيديين، والذي يمكن وصفه بمخطط الوحي... لقد اختصرت المادة الروائية أصلاً على نحو ثابت تقريباً إلى سلسلة من التصريحات المنفصلة والمكافئة. مثال توضيحي هنا هو سورة يوسف، التي يتم الاستشهاد بها غالباً كمثال وحيد للرواية الكاملة والمتواصلة في القرآن، لكن الواقع أنه دون مساعدة التفاسير فإن

لا شيء واضح في قصة يوسف القرآنية، لكنها تتضح عبر العرض بيضاوي الشكل للقصة من ناحية وعبر الإشارات العرضية إلى الروايات المتعلقة بها من خارج الكتاب المقدّس من ناحية أخرى، ومثال على ذلك المقابلة بين 24، 67، 77. لذلك يمكن الافتراض بالفعل أن الجمهور الذي كان الكتاب المقدّس عند المسلمين موجهاً له كان يتوقع أن يتم تقديم تفصيل ضائع إليه. إن المعالجة المميزة الخاصة بالأسلوب القرآني حول ما لمحت إليه كمخطط وحي، متمايزة مرجعياً، وذلك بالمقابلة مع التفاسير».

بالنسبة لمسألة تأليف القرآن، يفصّل وانسبرو مسرح الأحداث الذي ظهر عليه كتاب المسلمين المقدّس بقوله إنه يرى أن القرآن يتناسب مع التقليد الأكثر اتساعاً المتعلّق بالنصوص المقدسة اليهودية والمسيحية التي سبقته. كما أنه يقرّ بأن المسلمين يعتبرون أن القرآن يكمل وينجز ما سبقه من وحي.

« إجراءات النقل والحفظ تتطلّب أن تتفق كلمة الله مع نماذج معترف بها للكلام البشري. من تحليل المخطط البلاغي وتقاليد القراءات، المعاني التفسيرية والاستيعاب المفاهيمي، يمكن الافتراض أن الوحي القرآني ليس استثناء للقاعدة العامة. لكن عملية المحاكاة هي عملية صعبة. عزل مثل تلك الصور التوحيدية كسمة لمقولات مثل العقاب والآية الإلهيين، العهد والسبي، يشير إلى اختراق أنماط أدبية كانت موجودة آنئذ للكتاب المقدّس عند المسلمين. مع ذلك، فإن أسلوب التلميح المجرّد الموجود في تلك الوثيقة سيظهر وكأنه يستبعد افتراض وجود علاقة تفسير رمزي (علم الأنماط) المعترف بوجودها بين العهدين القديم والجديد. إن أنموذج الإكمال (figuram implore)، لا يمكن انتزاعه، أو على الأقل يصعب جداً انتزاعه، من المقارنة بين كتاب المسلمين المقدّس ونظيره العبراني. وأن هذا ليس مجرد استدلال سلبي من الغياب لرباط صريح للنوع المؤسس بين الأسفار المقدّسة المسيحية والعبرانية لا بد من توضيحه من فحص للأنماط القرآنية بحد ذاتها، والتي تعكس، لكنها لا تطوّر، معظم المقولات المرتبطة تقليدياً بأدب التعبير النبوي. إذا تم الاعتراف بالزعم بأن القرآن يجب وضعه

ضمـن ذلـك التقليـد الأدبي الواضـح التعريـف، فـإن أحـداً لـن يكـون مـع ذلـك دقيقاً في وصـف تلـك الوثيقـة عـلى أنها تظهـر أساسـاً كالـكاً [استعارة حرفيـة مـن لغـة أخرى] لصيـغ ثابتـة أكثـر قدمـاً. العلاقـة بالمقابـل أكثـر تعقيـداً، عـلى الأقـل بسـبب أن مصـادر الكتاب المقدّس للمسلمين ما تزال محط جدل».

يبـدو وانسـبرو وكأنـه يمتلـك آراء مسـبقة حـول كيـف كان سـيكتب القـرآن وما كان يجـب عليـه قولـه وذلك حـين نجده مسـتمراً في «تطويـر معظم المقـولات المتداعيـة تقليدياً مـع أدب التعبـير النبـوي». كذلـك فإن وانسـبرو يكـرر تأكيده القديـم بأن القرآن نشـأ من خـلال الجدليات ضمـن الجماعة الإسـلامية ذاتها. لذلك يرفض وانسـبرو الـرأي التقليدي بـأن القـرآن نـزل عـلى مراحـل وأن تسلسـل الوحـي زمنيـاً أمـر معـروف. وهو يسـتهلك عـدداً مـن الصفحـات ليحلل مسـألة ظهـور جعفر بـن أبي طالب أمـام حاكـم إثيوبيا حين أرسـلت قريـش وفـداً لتأمـين عـودة المهاجريـن إلى مكـة. ويناقش وانسـبرو هنا عـدداً من روايـات مختلفـة تتعلق بهـذه القصة في المخطوطـات التي بين يديـه ليصل إلى نتيجـة مفادها أن ما قيل حول التسلسل الزمني للوحي في سورة مريم أمر لا يمكن الركون إليه.

يذكـر وانسـبرو رأي الباحثـين قبله بمسـألة الروايات الإسـلامية ومن ثـم يصرف النظر عنه:

«التحليـل النقـدي للتقاليد المقدّم في الجزء الثاني من العمل التأسـيسي لنولدكه-شـفالّي، والـذي يمكـن أن نقـرأ فيـه حكـم الكاتبـين الختامـي في مسـألة التعـارض القطـري diametrical بـين صياغة النص القانـوني للقرآن وصياغة الكتابات المسـيحية واليهوديـة المقدّسـة؛ يقـول: «ظهـور النص القانـوني عند المسـلمين أمر اسـتثنائي بالكامل؛ بـل يمكـن للمرء القـول إنه قد شُـكّل بـما يناقض المعايـير المتعـارف عليها. إنـه ليس عملاً لكتّـاب عديديـن، بـل هـو عمـل لرجـل أوحـد أكملـه في فـترة قصـيرة لا تتعـدّى الجيـل الأوحـد». يبـدو لي الآن عـلى الأقـل أنـه يمكـن البرهنـة بدليـل مـن القـرآن ذاتـه، بمعزل تمامـاً عـن الدليل مـن روايات في التفاسـير، على أن هذا التأكيـد لا يحظـى إلا بالقليل النادر

من الدعم. ويظهر بالفعل من وصفي لتلك الوثيقة أن كتاب المسلمين المقدّس ليس تأليفاً مفرداً، بل أيضاً، وذلك يمكن الاستدلال عليه من التحليل المتعلق بالأنماط للتفاسير القرآنية، أن الفترة اللازمة لإنجازه احتاجت على الأرجح لأكثر من جيل أوحد».

إذن: ورغم أن ما تركه نولدكه-شفالي في عالم البحثية الإسلامية أوغل بصمته في الاستشراق حتى اليوم، فقد رفض وانسبرو المقولة المركزية في بحثهما التأسيسي من أن القرآن «عمل لرجل أوحد أكمله في فترة قصيرة لا تتعدّى الجيل الأوحد»، حين قال عن الكتاب ذاته، إنه «ليس تأليفاً مفرداً [أي، لفرد أوحد] «وإن «الفترة اللازمة لإنجازه احتاجت على الأرجح لأكثر من جيل أوحد».

يستمر وانسبرو في انتقاده الباحثين الآخرين الذين يسعون إلى فهم القرآن اعتماداً على التسلسل الزمني التقليدي لآياته. يقول هذا الباحث البارز: «بالنسبة للمادة القرآنية التي تخص إبراهيم، فقد طوّر بيك ومبارك دراساتهما من التزام اعتباطي بالتسلسل الزمني التقليدي للوحي وانتهيا بمسح تاريخي «لموقف النبي [محمد] المتغيّر حيال الآباء [آباء سفر التكوين] ». البرهنة على «التطوّر التاريخي لإبراهيم في القرآن «هو تطوّر لشخصية مركبة من صورة ثنائية أصلاً، وهو ما يتطلّب ليس فقط تسلسلاً زمنياً يمكن التحقق منه لآيات الوحي بل أيضاً الوحدة البنيوية للنص القانوني. والاثنان أُكّد عليهما على حد سواء؛ لكن ما من أحد منهما قد تم إثباته».

إضافة إلى ما سبق، يظهر وكأن وانسبرو يعتبر أن التكرار في القرآن يستبعد أيضاً أن يكون هنالك كاتب واحد لهذا النص المقدّس، أو حتى لجنة تحرير، كما تتحدّث الروايات الإسلامية. بدلاً من ذلك، يظهر وكأنه يجادل بأن مقاطع النص، الذي اعتبر للتو بأنه مقدّس، ألصقت ببعضها لتشكيل القرآن.

« الموقع المتطرّف الذي يحتله «النص المقدّس «في علم النبوّة الإسلامي يتطلّب أن يُفحص في ضوء مبدأين يُفسّران عموماً بأنهما فريدان بالنسبة للاهوت الإسلامي، أي،

أن القرآن لا يضاهى وأنه كلمة الله غير المخلوقة. مناقشة المبدأين على حد سواء تحوّلت إلى شكل كلام الله ومحتواه اللذين يبدو أنهما اتخذا بعداً خارج كل أقسام دوره كحسنية نبوي. وفي حين أن هذا الدور لم يهمل قط، قد يبدو أكثر واقعية أن نفترض أن صفتي الإعجاز والأبدية كانتا قد صيغتا في محاولة لتأمين موقع لوثيقة الوحي ضمن الجماعة الإسلامية. إن واقعة القوننة canonicity [اختيار ما هو قانوني وما هو غير قانوني]، المفترضة هنا كنتيجة لصيرورة بناء معرفي للجماعة Gemeindebildung [الجماعة الإسلامية الأولى] هي ذات صبغة طويلة ومتفاوتة، والتي كان المعني بها قبول النص المقدّس ليس فقط كدليل على المهمة الإلهية لإنسان واحد، لكن أيضاً وعلى نحو أكثر خصوصية، الإقرار بمرجعيته في حياة الجماعة».

«إن التعاون بين الوحي القرآني وصيرورة البناء المعرفي للجماعة Gemeindebildung كان إنجازاً لتفسير هاغادي haggadic [هاغاداه أو أغاداه، هي قصة تتعلق بشخصية دينية لها طابع أسطوري عموماً] والذي رُبطت فيه بحرص مراجع النص الموحى به التي لا نعرف أسماء أصحابها أساساً بالشخصية المستقلّة أصلاً للنبي العربي. الأدوات الأدبية الهاغادية كانت كثيرة ومتنوعة. والمدى الذي اهتم به الهاغاديون من أجل توضيح أولاً نصاً مقدّساً ثابتاً كان قد خضع لنوع من المبالغة. وإذا كان من المناسب وصفنا لجزء على الأقل من عمل ابن اسحق، على سبيل المثال، بأنه تفسيري، لكان من الممكن أن يكون الوصف مضللاً إذا قيض للمصطلح التقني أن يتم بناؤه بمعناه التقليدي، تفسير النص (explication de texte)، ... كل السويات البنيوية تُظهر دفعة واحدة قلقاً من أجل أن تموضع أصول الإسلام في الحجاز».

يمضي وانسبرو مفسّراً وجهة نظره بأن القرآن قد تم تأليفه من مجموعات نصوص منفصلة والتي كانت قد أحرزت لتوها مكانة دينية ضمن الجماعات المختلفة التي نشأت فيها، ويؤكّد بشكل خاص على بلاد ما بين النهرين. ويتغاضى عن الرأي القائل

بوجود جماعات يهودية في الحجاز:

«بعض الباحثين، ومن ضمنهم بن-زفي وكاتش، كانوا كريمين على نحو مفرط في تقديرهم للقيمة الوثائقية لمواد المصادر الإسلامية [لإثبات] وجود الجماعات اليهودية في الحجاز و[إثبات] أهميتها الثقافية، وهي جماعات لا نجد ذكراً لها في المراجع اليهودية. الإشارات في الأدب الربّاني [الحاخامي] إلى شبه جزيرة العرب لا تمتلك ما يكفي من الأهمية لأغراض إعادة بناء تاريخية، خاصة بالنسبة للحجاز في القرنين السادس والسابع. إن عدم التوافق بين المراجع الإسلامية وتلك اليهودية كان فقط قد تم تحييده على نحو متحيز، لكن استبدادية الأصول الحجازية للإسلام مبرهن عليها بالكامل، وذلك بالتركيز على هجرة يهودية كبيرة إلى وسط شبه جزيرة العرب. وبعض المواد التي جمعها رابين، مثل المفهوم الأبوكاليبتي والتزيينات لعلم الأنبياء، تمثّل بالطبع انتشاراً عبر الاحتكاك، لكنها لا تتطلّب خروجاً من اليهودية [منطقة في فلسطين] إلى الصحراء العربية».

يمضي وانسبرو لمناقشة آراء الباحثين مثل شاخت بأن الفقه الإسلامي أصلاً لم يعتمد على القرآن أو السنة واستخدامها في الفقه جاء متأخراً.

يقدّم وانسبرو آراءه المتعلّقة بالقراءات المختلفة للنص القرآني؛ وهو أكثر ما يهمنا هنا. ومن خلال القراءات المختلفة يمكننا أن نستنتج، برأيه، وجود نسخ عديدة للقصة ذاتها ضمن نص القرآن: «يمكن مقاربة معضلة القراءات المختلفة على نحو مفيد عن طريق التمييز بين القراءات المختلفة، القلق المشروع للماسورتيين، وروايات القراءات. في أدب التفاسير الإسلامي يتم شرح الأخيرة، أو تفاديها، عبر الإشارة إلى التسلسل الزمني للوحي، والذي من خلاله يمكن تسويغ التكرار الذي لا لبس فيه للنص القرآني. إن نسخ التسلسل الزمني، إضافة إلى التقاليد ذات العلاقة بلحظة الوحي، اعتبر معياراً كافياً من أجل وصف جمع النص وحفظه من قبل الجماعة الإسلامية. لكن روايات الفروقات موجودة بكمية تكفي للفت الانتباه إلى وصف العملية التي صار

بها الوحي نصّاً قانونياً. خلافاً للتفصيلات التي يمكن الحصول عليها من القراءات المختلفة variae lectiones، فإن تحليل روايات الفروقات سوف لن يدعم نظرية النص الأصلي Urtext ولا حتى نظرية تحرير مركّب قامت به لجنة بطريقة مدروسة، فكلاهما، دون أن يفاجئنا ذلك، يمكن أن تعزا إلى نصوص أولية Vorlagen حاخامية. تحاليل كهذه تشير، على الأرجح، إلى وجود تقاليد مستقلّة، وربما تكون اقليمية، دمجت دون مس تقريباً ضمن التوليفة القانونية، والتي هي بحد ذاتها نتاج التوسع والصراع ضمن الجماعة الإسلامية».

آرثر جفري (18 تشرين الأول 1892 في ملبورن – 2 آب 1959 في ساوث ملفورد، نوفا سكوتيا، كندا) هو واحد من أهم الباحثين من غير العرب الذين درسوا القرآن لسنوات عديدة ثم نشروا عدة أعمال خالدة تقارب القرآن نقدياً. ورغم الصعوبة البالغة للعمل النقدي على القرآن لباحث يعيش بين المسلمين، الذين يعتقدون بلا كيف أن القرآن هو كلام الله غير المخلوق وبالتالي فهو الله ذاته – هل يمكن أن نقارن هنا بين المسيح الكنيسة التقليدية من ناحية وبين القرآن في المسجد التقليدي؟ – فقد قدّم هذا المفكّر الكبير أعمالاً كثيرة ترجما له منها، «القرآن ككتاب مقدّس»، كما لا يمكن غير الإقرار بأن سلسلة فروقات المصاحف ليست غير توسع موثّق ضخم لكتابه، مواد من أجل تاريخ القرآن النصّي. آرثر جفري هو أسترالي بروتستانتي كان أستاذاً للغات السامية من عام 1921 في مدرسة الدراسات الشرقية في القاهرة، ومن عام 1938 حتى وفاته في جامعة كولومبيا والمعهد اللاهوتي المتحد في نيويورك. إنه مؤلّف لدراسات تاريخية واسعة حول مخطوطات الشرق الأوسط.

من أعماله الهامة: مواد من أجل تاريخ القرآن النصّي؛ المصاحف القديمة؛ الألفاظ الغريبة في القرآن؛ وهو يتناول أصول 318 كلمة غير عربية موجودة في القرآن؛ القرآن ككتاب مقدّس، الذي ترجمناه إلى العربية وقمنا بنشره قبل زمن طويل.

بعض دراسات جفري يمكن أن نجدها في الكتاب الذي حرّره ابن الوراق، الباحث

الشهير اليوم، وصاحب كتاب، لماذا أنا لست مسلماً (ترجمه ابراهيم جركس إلى العربية و يصدر قريبا عن الدار الليبرالية ضمن كتاب الاسلام بعيون غربية)، والذي يحمل عنوان، أصول القرآن: مقالات كلاسيكية حول كتاب الإسلام المقدّس.

([1]) الحاخام لويس غنزبرغ هو واحد من أبرز الشخصيات البحثية في علوم التلمود؛ كذلك فهو من أبرز رموز الحركة المحتفظة اليهودية في القرن العشرين. ولد غنزبرغ عام 28 تشرين تشرين الثاني، 1873، في كاوناس، اقليم فيلنا، (دعي لاحقاً كونفو)، ليتوانيا؛ ومات في الحادي عشر من تشرين الثاني، 1953، في مدينة نيو يورك.

يعتبر كتابه «أساطير اليهود «واحداً من أهم التي تناولت مسألة أساطير اليهود خارج التوراة. من هذا العمل الموسوعي أخذنا بعض الفقرات التي نشرناها في كتابنا المترجم، محمد نبي الإسلام. من أجل قراءة العمل؛ يمكن التواصل على موقع: / / http: html.pg1493 /1493 /www.gutenberg.org /cache /epub

([2]) «وأما الكنائس فجمع كنيسة، وهي لأهل الكتابين. ولليهود خاصة الفُهُر - بضم الفاء والهاء- واحدها فُهْر، وهو بيت المدراس الذي يتدارسون فيه العلم.

وفي الحديث «أن رسول اللهّ في دخل على اليهود بيت مدراسهم».

وفيه أيضاً قول أنس: «كأنهم اليهود حين خرجوا من فهرهم». وحكم هذه الأمكنة كلها حكم الكنيسة وينبغي التنبيه عليها.» (ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، 219).

«وسمّي بيت تعلّم اليهود المدراس» (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير من التفسير، 1383).

وقد كانت لليهود مواضع يتدارس فيها رجال دينهم أحكام شريعتهم، وأيامهم الماضية، وأخبار الرسل والأنبياء، وما جاء في التوراة والمشنا، وغير ذلك. عرفت بين الجاهليين ب «المدراس» و «بيتالمدراس» «والمدراش». وأطلق الجاهليون على الموضع

الذي يتعبد اليهود فيه «الكنيس» و «كنيسة اليهود» تمييزاً لهذه الكنيسة عن «الكنيسة» التي هي لفظة خاصة بموضع عبادة النصارى. وقد ذكر بعض علماء اللغة أن الكنيسة كلمة معربة من «كنشت» وهي لليهود، والبيعة للنصارى. وذهب بعض آخر إلى أنها متعبد الكفّار مطلقاً. وقد أخذ الجاهليون مصطلح «المدراس» من العبرانيين، من لفظة «مدراش» Midrash التي هي من أصل «درش»Darash التي تقابل «درس» في العربية، وتؤدي هذه الكلمة المعنى المفهوم «من لفظة «درس» العربية تمام الأداء. ويقصد بالمدراش درس نصوص التوراة وشرحها وتفسيرها وإيضاح الغامض منها وأسرارها وامثال ذلك، وينهض بذلك المفسر الشارح «درشن» Darshan، ولكل طريقة واسلوب. وقد نجمت عن هذه الدراسة ثروة أدبية ودينية طائلة للعبرانيين. نتجت من اتباع جملة طرق في الشرح والتفسير، منها «مدراش هلاخه» Midrash Halachah و «مدراش هاكاده «Midrash، Haggadah، وتختلف هذه في كيفية اتباع طرق العرض والشرح والتفسير. ولم يكن المدراس «المدراش» موضع عبادة وصلوات حسب، بل كان إلى ذلك دار ندوة ليهود يجتمعون فيه في أوقات فراغهم لاستئناس بعضهم ببعض وللبحث في شؤونهم، وللبت في القضايا الجسيمة الخطرة على اختلاف درجاتها.

فهو اذن مجمع الأحبار ومجمع الرؤساء والسادات وأصحاب الشرف فيهم، واليه كان يقصد الجاهليون حين يريدون أمراً من الأمور أو الاستفهام عن شيء يريدون الوقوف عليه، واليه ذهب الرسول وكبار المسلمين لمحادثة يهود ومجادلتهم فيما كان يحدث بينهم من خلاف أو من أمر يريدون البت فيه. ويقال انهم عرضوا أمام الرسول كتبهم، فكان يقرأها له بعضهم ممن دخل في الإسلام كعبد الله بن سلام أو بعض المسلمين ممن كان له علم وفهم في العبرانية لغة يهود.

قال «ابن عباس»: «دخل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بيت المدراس على جماعة من يهود، فدعاهم إلى الله، فقال له نعيم بن سرو، والحارث بن زبد: على أي دين أنت

يـا محمـد؟ فقال عـلى ملة ابراهيـم ودينه. فقالا: فـإن ابراهيـم كان يهودياً. فقال لهما رسـول الله صـلى الله عليـه وسـلم: فهلمـوا إلى التوراة، فهـي بيننا وبينكـم، فأبوا عليـه». ويظهر ان هـذا المـدراس كان من بيوت مدراسـهم بيثـرب». (د. جواد علي، المفصـل في تاريخ العرب قبـل الإسـلام، 1552). «أتـى رسـول الله صـلى الله عليـه وسـلم بيـت المـدراس؛ فقـال: أخرجـوا الي أعلمكـم! فقالـوا: عبـد الله بـن صوريـا فخـلا بـه رسـول الله صـلى الله عليـه وسـلم فناشـده بدينـه وبـما أنعـم الله بـه عليهـم وأطعمهم مـن المـن والسـلوى وظللهم به مـن الغـمام: أتعلـم أني رسـول الله؟ قـال: اللهـم نعـم وان القـوم ليعرفـون مـا أعـرف وان صفتـك ونعتـك لمبـين في التوراة ولكنهم حسـدوك «(طبقـات ابن سـعد، 68). قريـب منه: ابـن الجـوزي، صفـة الصفـوة، 13؛ سـيرة ابـن هشـام، 204؛ نـور الديـن الحلبـي، السـيرة الحلبية، 489.

الخـبر ذاتـه نجـده في نص آخـر، وإن بصيغـة مختلفة: «فمشـى رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم حتـى أتـى أحبارهم في بيـت المدراس، فقـال: يا معشر يهـود أخرجـوا إلى علماءكم، فأخرجـوا إليـه عبـد الله صوريـا وأبـا يـاسر بـن أخطب، ووهـب بن يهـوذا فقالـوا: هؤلاء علماؤنـا فسـألهم النبـي صـلى الله عليه وسـلم، ثم قالـوا: هذا عبـد الله بن صوريـا أعلم من بقـي بالتـوراة: فخـلا به رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم، وكان غلاما شـابا مـن أحدثهم سـنا فقـال لـه: يا بـن صوريا أنشـدك الله، وأذكـرك بأيامـه عند بنـي إسرائيل، هـل تعلم ان الله حكـم فيمـن زنـى بعـد إحصانـه بالرجـم في التـوراة؟ قـال: اللهم نعـم، أمـا والله يا أبا القاسـم انهـم ليعرفون انـك لنبيٌّ مرسـل، ولكنهم يحسـدونك، فخرج رسـول الله صلى الله عليـه وسـلم فأمـر برجمها فرجـما عند باب مسـجده، ثم كفر بعـد ذلك ابـن صوريا وجحد نبـوة رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم» (النويري، نهايـة الأرب في فنـون الأدب، 1860). قريـب منـه: ابـن حجـر العسـقلاني، الإصابـة في معرفـة الصحابة، 640؛ سـيرة ابن هشـام ابن هشام، 199؛ تهذيب سيرة ابن هشام، عبد السلام هارون، 174.

خـبر آخـر بطله هنا أبـو بكر: «ودخـل أبو بكر الصديـق رضي الله عنـه إلى بيت المدراس

على يهود، فوجد جماعة كثيرة منهم قد اجتمعوا إلى حبر من أحبارهم يقال له فنحاص، ومعه حبر آخر يقال له أشيع؛ فقال أبو بكر لفنحاص: ويحك يا فنحاص! اتق الله وأسلم، فوالله انك لتعلم محمدا لرسول الله، قد جاءكم بالحق من عنده، تجدونه مكتوبا عندكم في التوراة والأنجيل» (السابق، 1858). مثله أيضاً: ابن سيّد الناس، عيون الأثر في المغازي والسير، 137، عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، 172؛ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير من التفسير، 866؛ د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 1551؛ سيرة ابن هشام، 201.

خبر آخر حول بيت المدراس بأبطال آخرين: «وفي تفسير ابن عطية والكشاف وأسباب النزول للواحدي أن حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر أتيا بيت المدراس وفيه فنحاص بن عازوراء وزيد بن قيس وغيرهما من اليهود فقالوا الحذيفة وعمار «ألم تروا ما أصابكم يوم أحد ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا إلى ديننا فهو خير ونحن أهدى منكم» «(محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير من التفسير، 866).

« قال ابن عباس: هذه الآية نزلت بسبب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل بيت المدراس على جماعة من يهود فدعاهم إلى الله. فقال له نعيم بن عمرو والحارث بن زيد: على أي دين أنت يا محمد؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إني على ملة إبراهيم». فقالا: فإن إبراهيم كان يهوديا. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «فهلموا إلى التوراة فهي بيننا وبينكم». فأبيا عليه فنزلت الآية. (تفسير القرطبي، 720). قريب منه: عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، 169.

«من حديث ابن عمر قال: أتى نفر من اليهود، فدعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم... فأتاهم في بيت المدراس فقالوا: يا أبا القاسم، إن رجلا منا زنى بامرأة فاحكم بيننا. [وفي نص]: فلم يكلمهم النبي صلى الله عليه وسلم حتى أتى بيت مدراسهم، فقام على الباب، فقال: «أنشدكم بالله الذي أنزل التوراة على موسى ما تجدون في التوراة على من زنى إذا أحصن»، فقالوا: يحمم وجهه ويجبه ويجلد» (تفسير القرطبي،

(1182).

«وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بينا نحن في المسجد خرج علينا النبي صلى الله عليه وسلم فقال: انطلقوا إلى يهود، فخرجنا معه حتى جئنا بيت المدراس، فقام النبي صلى الله عليه وسلم فناداهم فقال: يا معشر اليهود، أسلموا. فقالوا: قد بلغت يا أبا القاسم. فقال: ذلك أريد. فقال أسلموا. فقالوا: قد بلغت يا أبا القاسم. فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: ذلك أريد. ثم قالها الثالثة فقال: اعلموا أنما الأرض لله ورسوله، وإني أريد أن أجليكم من هذه الأرض، فمن وجد منكم بماله شيئاً فليبعه، وإلا فاعلموا أنما الأرض لله ورسوله» (ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، 58).

«ويؤيّده أنّه ورد في حديث البخاري وغيره أنّهم لمّا استفتوا النبي صلّى الله عليه وسلّم انطلق مع أصحابه حتّى جاء المدراس وهو بيت تعليم اليهود وحاجّهم في حكم الرّجم، وأجابه حبران منهم يدعيان بابني صوريا بالاعتراف بثبوت حكم الرجم، في التّوراة؛ وإمّا أن يكونوا حكّموا النبي صلّى الله عليه وسلّم قصدا لاختباره فيما يدّعي من العلم بالوحي، وكان حكم الرجم عندهم مكتوما لا يعلمه إلاّ خاصّة أحبارهم، ومنسيا لا يذكر بين علمائهم، فلمّا حكم عليهم به بهتوا، ويؤيّد ذلك ما ظهر من مرادهم في إنكارهم وجود حكم الرّجم. ففي صحيح البخاري أنّهم أنكروا أن يكون حكم الرجم في التّوراة وأنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم جاء المدراس فأمر بالتّوراة فنشرت فجعل قارئهم يقرأ ويضع يده على آية الرجم وأنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم أطلعه الله على ذلك فأمره أن يرفع يده وقرئت آية الرجم واعترف ابنا صوريا بها. وأيّاما كان فهذه الحادثة مؤذنة باختلال نظام الشّريعة بين اليهود يومئذ وضعف ثقتهم بعلومهم. «(محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير من التفسير، 1137).

([3]) «وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (78:3).

التفسير:

يُخْبِر تَعَالَى عَنْ الْيَهُود عَلَيْهِمْ لَعَائِن اللهَّ أَنَّ مِنْهُمْ فَرِيقًا يُحَرِّفُونَ الْكَلِم عَنْ مَوَاضِعه وَيُبَدِّلُونَ كَلَام اللهَّ وَيُزِيلُونَهُ عَنْ الْمُرَاد بِهِ لِيُوهِمُوا الْجَهَلَة أَنَّهُ فِي كِتَاب اللهَّ كَذَلِكَ وَيَنْسُبُونَهُ إِلَى اللهَّ وَهُوَ كَذِب عَلَى اللهَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ مِنْ أَنْفُسهمْ أَنَّهُمْ قَدْ كَذَبُوا وَافْتَرَوْا فِي ذَلِكَ كُلّه

... يَعْنِي بِذَلِكَ: أَنَّهُمْ يَتَعَمَّدُونَ قِيلَ الْكَذِب عَلَى اللهَّ ، وَالشَّهَادَة عَلَيْهِ بِالْبَاطِلِ ، وَالْإِلْحَاق بِكِتَابِ اللهَّ مَا لَيْسَ مِنْهُ طَلَبًا لِلرِّيَاسَةِ وَالْخَسِيس مِنْ حُطَام الدُّنْيَا.

« مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَّعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً» (46:4).

ثمة آية في سورة البقرة، 79، لم تلق ما تستحق من الانتباه، تشير إلى أن بعض العرب في المدينة كانوا يشترون من أحبار يهود آيات زعم الأخيرون أنها من التوراة ثم تبين للنبي لاحقاً أنها ليست كذلك: «وَقَوْله تَعَالَى «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْد اللهَّ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا». هَؤُلَاءِ صِنْف آخَر مِنْ الْيَهُود وَهُمْ الدُّعَاة إِلَى الضَّلَال بِالزُّورِ وَالْكَذِب عَلَى اللهَّ وَأَكْل أَمْوَال النَّاس بِالْبَاطِلِ وَالْوَيْل وَالْهَلَاك وَالدَّمَار...

عَنْ اِبْن عَبَّاس رَضِيَ اللهَّ عَنْهُمَا» فَوَيْل لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَاب بِأَيْدِيهِمْ ؛» قَالَ: هُمْ أَحْبَار الْيَهُود وَكَذَا قَالَ سَعِيد عَنْ قَتَادَة هُمْ الْيَهُود وَقَالَ سُفْيَان الثَّوْرِيّ عَنْ عَبْد الرَّحْمَن بْن عَلْقَمَة سَأَلْت اِبْن عَبَّاس - رَضِيَ اللهَّ عَنْهُ - عَنْ قَوْله تَعَالَى: فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَاب بِأَيْدِيهِمْ؛ قَالَ: نَزَلَتْ فِي الْمُشْرِكِينَ وَأَهْل الْكِتَاب! وَقَالَ: السُّدِّيّ كَانَ نَاس مِنْ الْيَهُود كَتَبُوا كِتَابًا مِنْ عِنْدهمْ يَبِيعُونَهُ مِنْ الْعَرَب وَيُحَدِّثُونَهُمْ أَنَّهُ مِنْ عِنْد اللهَّ فَيَأْخُذُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا...». فمن كان يشتري تلك الآيات من أحبار اليهود، ولماذا غضب محمد وبالتالي الله عليهم؟ الجواب الأكثر منطقية هنا هو أن محمداً كان يرسل

من يشتري آيات توراتية ربما تكون مترجمة من أحبار اليهود لأسباب بعينها، ليكتشف من ثم عن طريق بعض المقرّبين منه من اليهود أنها ليست كذلك. فصبّ جام غضبه الكاسح عليهم.

يقول تفسير آخر للآية: «الَّذِينَ حَرَّفُوا كِتَاب اللهَّ مِنْ يَهُود بَنِي إِسْرَائِيل... ثُمَّ بَاعُوهُ مِنْ قَوْم لَا عِلْم لَهُمْ بِهَا وَلَا بِمَا فِي التَّوْرَاة جُهَّال بِمَا فِي كُتُب اللهَّ لِطَلَبِ عَرَض مِنْ الدُّنْيَا خَسِيس، فَقَالَ اللهَّ لَهُمْ: {فَوَيْل لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْل لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ}. [و] كَانَ نَاس مِنْ الْيَهُود كَتَبُوا كِتَابًا مِنْ عِنْدهمْ يَبِيعُونَهُ مِنْ الْعَرَب، وَيُحَدِّثُونَهُمْ أَنَّهُ مِنْ عِنْد اللهَّ لِيَأْخُذُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا». ثم يُضاف: «كَانَ نَاس مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل كَتَبُوا كِتَابًا بِأَيْدِيهِمْ لِيَتَأَكَّلُوا النَّاس، فَقَالُوا: هَذَا مِنْ عِنْد اللهَّ، وَمَا هُوَ مِنْ عِنْد اللهَّ». وبعدها، «لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَاب الَّذِي وَصَفْنَا أَمْره مِنْ يَهُود بَنِي إِسْرَائِيل مُحَرَّفًا، ثُمَّ قَالُوا: هَذَا مِنْ عِنْد اللهَّ؛ ابْتِغَاء عَرَض مِنْ الدُّنْيَا بِهِ قَلِيل مِمَّنْ يَبْتَاعهُ مِنْهُمْ.... وَيَكْسِبُونَ مِنْ الْحَرَام بِكِتَابِهِمْ الَّذِي يَكْتُبُونَهُ بِأَيْدِيهِمْ، بِخِلَافِ مَا أَنْزَلَ اللهَّ، ثُمَّ يَأْكُلُونَ ثَمَنه وَقَدْ بَاعُوهُ مِمَّنْ بَاعُوهُ مِنْهُمْ عَلَى أَنَّهُ مِنْ كِتَاب اللهَّ».

بالمناسبة، ثمة تفسير للأمين - نحن نعتقد أن الأمين هم الذين لا يؤمنون بكتاب مقدّس، بعكس اليهود والمسيحين أو النصارى - يتنافى مع المعنى الشائع عند العوام، أي من لا يجيد القراءة والكتابة: «عَنْ ابْن عَبَّاس، قَالَ: الْأُمِّيُّونَ قَوْم لَمْ يُصَدِّقُوا رَسُولًا أَرْسَلَهُ اللهَّ، وَلَا كِتَاب أَنْزَلَهُ اللهَّ، فَكَتَبُوا كِتَابًا بِأَيْدِيهِمْ، ثُمَّ قَالُوا لِقَوْمٍ سَفَلَة جُهَّال: {هَذَا مِنْ عِنْد اللهَّ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا} قَالَ: عَرَضًا مِنْ عَرَض الدُّنْيَا». (راجع تفسير ابن كثير، القرطبي والطبري للآية).

{وَيْل} فَالْعَذَاب الَّذِي هُوَ شُرْب صَدِيد أَهْل جَهَنَّم فِي أَسْفَل الْجَحِيم لِلْيَهُودِ الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْبَاطِل بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْد اللهَّ.

كَانَ نَاس مِنْ الْيَهُود كَتَبُوا كِتَابًا مِنْ عِنْدهمْ يَبِيعُونَهُ مِنْ الْعَرَب، وَيُحَدِّثُونَهُمْ أَنَّهُ مِنْ عِنْد اللهَّ لِيَأْخُذُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا... عَنْ ابْن عَبَّاس، قَالَ: الْأُمِّيُّونَ قَوْم لَمْ يُصَدِّقُوا رَسُولًا

أَرْسَلَهُ اللهُ، وَلَا كِتَاب أَنْزَلَهُ اللهُ، فَكَتَبُوا كِتَابًا بِأَيْدِيهِمْ، ثُمَّ قَالُوا لِقَوْمٍ سَفَلَة جُهَّال: {هَذَا مِنْ عِنْد اللهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا} قَالَ: عَرَضًا مِنْ عَرَض الدُّنْيَا. ... كَانَ نَاس مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل كَتَبُوا كِتَابًا بِأَيْدِيهِمْ لِيَتَأَكَّلُوا النَّاس، فَقَالُوا: هَذَا مِنْ عِنْد اللهِ، وَمَا هُوَ مِنْ عِنْد اللهِ.

...{وَوَيْل لَهُمْ} أَيْضًا {مِمَّا يَكْسِبُونَ} يَعْنِي مِمَّا يَعْمَلُونَ مِنْ الْخَطَايَا، وَيَجْتَرِحُونَ مِنْ الْآثَام، وَيَكْسِبُونَ مِنْ الْحَرَام بِكِتَابِهِمْ الَّذِي يَكْتُبُونَهُ بِأَيْدِيهِمْ، بِخِلَافِ مَا أَنْزَلَ اللهُ، ثُمَّ يَأْكُلُونَ ثَمَنه وَقَدْ بَاعُوهُ مِمَّنْ بَاعُوهُ مِنْهُمْ عَلَى أَنَّهُ مِنْ كِتَاب اللهِ.

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ» (4:44).

([4]) بنو قنيقاع:

أمر الرسول بجمع أموالهم وأسلحتهم، ثم قسمها على الأنصار بعد أن حجز منها الخمس وأبقى لبني قنيقاع ذراريهم ونسائهم وأمهلهم ثلاثة أيام، ولما رحل بنو قنيقاع من يثرب نزلوا بوادي القرى حيث احتفى بهم إخوانهم من اليهود، فأقاموا عندهم على الرحب والسعة، إلى أن رحلوا نهائياً إلى الشام

الواقدي 94

خرج بنو النضير من آطامهم: «أنه حدث أنهم انتقلوا بالنساء والأبناء والأموال معهم الدفوف والمزامير والقيان يعزفن خلفهم» (ابن هشام 2: 51).

«لم ينج من بني قريظة غير أربعة رجال أسلموا كلهم؛ وقتل محمد امرأة واحدة». (ابن هشام 3: 90 – 94).

«إن المسلمين لم يتركوا ليهود خيبر سوى ثوب واحد لكل منهم وسوى نسائهم وذراريهم» (الواقدي 277).

«كان بين المغانم التي غنمها المسلمون في غزوة خيبر، صحائف متعددة من التوراة، فلما جاء اليهود يطلبونها أمر النبي بتسليمها لهم» (تاريخ الخميس 2: 60).

الفصل السابع عشر

الإسلام واليهودية

إذا تحدثنا على نحو عمومي عن دائرة الفكر البشري ككل، يمكن أن نصل إلى نتيجة مفادها، سواء أكنا أمام أمور صارت واضحة لنا وضمن نطاق ملكية الجنس البشري، أو أمور متروكة للمستقبل كي يكشف الحجاب عنها ويحددها بدقة علمية، أن حدساً صحيحاً يسبق على الدوام تقريباً المعرفة العلميّة، وبالتالي فإن فكرة صحيحة عموماً، مع أنها غير مثبتة بعد بالأدلة الكافية، تستولي نوعاً ما على عقول البشر.

على هذا النحو فالنظرية التي يطرحها هذا البحث اعتبرت ممكنة منذ زمن طويل، وأقصد بذلك أن محمداً في قرآنه استعار الكثير من اليهوديّة، كما قدمت له نفسها في زمنه، مع أنه لم تقدّم حتى الآن الأرضيات الكافية لدعم هذا الرأي. والمحاولة بالذات لإعطاء هذا الحدس تحديداً مكانه بين اليقينيات العلمية يبدو أنه أنتج في ملكتنا العقلية الرغبة في أن نرى الباحثين وقد عملوا على المسألة بدقة وشمولية، مطلعين على القرآن واليهودية في مصادرهم الأصليّة؛ ومن أجل تلبية هذه الرغبة أخذت على عاتقي المهمة الحالية، مدركاً بالفعل للقوى البشرية المحدودة، لكن مع تصميمي على استخدام الصناعة السخيّة من أجل الوصول بثبات إلى هذا الغرض. هذا هو الهدف الذي نضعه

تحت ناظرينا، كي نقدّم، عرضاً علميّاً، وليس مجرّد تكييفات ظاهريّة من اليهوديّة، أو عبارة من حقائق معزولة مستلة من سياقاتها التاريخيّة. من أجل هذا يجب أن ندرس سياق الحقائق التي يجب إثباتها ضمن حياة محمد وعمله ككل، إضافة إلى تلك الحوادث في عصره، التي إما كانت المحددة لأفعاله أو التي تم تحديدها من قبله. وهكذا فهذه المقالة تنقسم إلى قسمين، والتي يجب أن يجاب في قسمها الأول على الأسئلة التالية:

هل أراد محمد أن يستعير من اليهوديّة؟ هل استطاع محمد الاستعارة من اليهوديّة؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف كان ذلك ممكناً بالنسبة له؟ هل كان متوائماً مع خطته للاستعارة من اليهوديّة؟

على القسم الثاني أن يقدّم الحقائق من أجل إثبات الاستعارة، والتي قيل بناء على أرضيّات عموميّة أنها حدثت. فقط بهذه الطريقة يمكن للدليل الفردي من النوع المشار إليه أن يحظى بقيمة علميّة، من جهة بإلقائه الضوء على طبيعة خطة محمد، ومن جهة أخرى بإظهار الضرورة الفطريّة للحقيقة وأهميتها الفعليّة عبر ربطها مع وقائع أخرى من حياة محمد وعصره. من أجل هذا تمت إضافة ملحق، يتم فيه تقديم مجموعة من تلك المقاطع التي يبدو أن محمداً فيها لم يستعر كثيراً من اليهوديّة، بقدر ما أعاد النظر في ما استعار لكن أيضاً بروح عدائية.

القسم الأول:

هل كان محمد يرغب بالاستعارة من اليهوديّة؟ هل كان بإمكان محمد أن يستعير من اليهوديّة؟ وإذا كان الأمر صحيحاً، كيف أمكن لاستعارة كهذه أن تكون ممكنة بالنسبة له؟ وهل كانت متساوقة مع خطة محمد للاستعارة من اليهوديّة؟

لا يكفي بالنسبة لنا أن نقدّم ملخصاً هزيلاً للمقاطع التي يظهر أن لها علاقة ما مع اليهودية، وذلك كي نظهر أن محمداً امتلك معرفة معينة بها، واستخدمها من أجل التأسيس لديانته الجديدة، ومن ثم، لاحقاً، توضيح مقاطع كثيرة في القرآن عبر مقارنة

معهـا. لكننـا نـرى أن مهمتنـا تكمـن في إظهـار مـدى ارتباطهـا مـع روح محمـد ونضالاته وأهدافـه، مـع تفكـير زمانـه وبنـاء ما يحيط بـه، ومن ثـم البرهنة عـلى الحقيقة بأنـه، حتى لو كنـا محرومـين مـن كل الأدلـة التـي تظهـر دون إمكانيـة للإنـكار أن اليهودية أحـد مصادر القـرآن، فالحـدس بـأن الاسـتعارة مـن القـرآن كانت قـد حصلت يظـل مع ذلـك احتمالية كـبـيرة. لذلـك من الـضروري بالنسـبة لنـا أن نـولي اهتمامنا لأجـل هـذا بالتطوّر الفلسـفي لصيرورة الأمر، الذي سيؤكّد من ثم بالدليل التاريخي:

ثلاثة أسئلة ترمي بظلالها هنا:

الأول: هـل اعتقـد محمـد فعليّـاً أنه يمكنـه أن يصـل إلى أي هـدف من وراء الاسـتعارة مـن اليهوديـة؟ أو، بكلـمات أخـرى، هـل كان لمحمد غرض معـين من وراء الاسـتعارة من اليهوديّة؟

الثـاني: هل كان لمحمد الوسـائل لإحراز معرفـة باليهوديّة، وماذا كانت تلك الوسـائل؟ أي، هـل كان باسـتطاعته الاسـتعارة؟ وإذا صـح الأمـر، كيـف كانـت الاسـتعارة ممكنـةً بالنسبة له؟

ثالثـاً: ألم تكـن ثمـة ظـروف أعاقـت أو حـددت بأيـة حـال مـن هكـذا اسـتعارة؟ هـل كانـت الاسـتعارة متسـاوقة مع بقيـة خطته؟ هـل كان الأمر مسـموحاً لـه، وإن كان كذلك فعلى أية أسس؟ هذه التساؤلات الثلاثة تشكّل الأقسام المختلفة من الفصل الأول.

القسم الأول: هل أراد محمد الاستعارة من اليهوديّة؟

مـع أننـا قـد لا نسـتطيع أن نعزو لمحمـد أي رباط خـاص باليهـود أو باليهوديـة وأننا في حياتـه كـما في الكتابـات التـي تركهـا خلفـه كشرائـع للأجيـال التـي بعـده يمكـن أن نجد بالفعـل آثـار كراهيـة لليهـود واليهوديـة عـلى حـد سـواء - يظـل مـع ذلـك واضحـاً، من ناحيـة، أن القـوة التـي امتلكهـا اليهـود في جزيرة العـرب كانت كافيـة بما يكفي بالنسـبة له أن يرغـب بـأن يجعـل منهـم أتباعاً لـه؛ ومـن ناحية أخـرى، فاليهـود كانوا، رغـم جهلهم،

متقدمين للغاية في النواحي الدينية 1 خاصة في تلك المعارف التي زعم محمد أنه تلقاها عبر وحي إلهي2، كما كانت رغبته في إسباغ سمة الوحي الإلهي على كامل معارفه. أكثر من ذلك، فاليهود الذين سببوا له مشاكل كثيرة بملاحظاتهم المربكة والحصيفة خلقوا فيه الرغبة باستعاطفهم.

من الحياة الحرة لقبائل يهودية عديدة مستقلة بالكامل، والتي كانت تتواجهه أحياناً في معارك مفتوحة، يمكن أن نستشف أن يهود شبه جزيرة العرب زمن محمد كانوا يمتلكون قوة معتبرة. هذه الحقيقة معروفة بشكل خاص عن بني قنيقاع3 في السنة الثانية أو الثالثة للهجرة، وكذلك عن بني النضير4 في السنة الرابعة للهجرة.

لقد تحدّث جنب عن الأخيرين على أنهم عائلة كبيرة من اليهود1. هذا الواقع يُعرف أكثر عن يهود خيبر2 الذين حاربهم محمد في العام السابع للهجرة. ويفترض أن الإشارة في القرآن 2:59 هي إلى بني النضير. فهم يوصفون هناك على أنهم أقوياء إلى درجة أن المسلمين يئسوا من غزوهم، وأن الثبات الذي أظهروه قضى على أية أفكار بغزوهم، وكما لو أن محمداً عبّر عن الأمر بمبالغة ممكنة، فهم أنفسهم لم يدمروا بيوتهم بأيديهم، أو كما يؤكّد أبو الفداء بأرجحية تاريخيّة أكبر، فقد انسحبوا خيفة من حصار طويل الأمد إلى مناطق أكثر هدوءاً.

إن الرغبة بحياة مدنيّة مستقرّة، التي استمرت في جزيرة العرب حتى حكم محمد، كانت أكثر ما يرغب به اليهود، الذين كانوا قد فرّوا إلى ذلك البلد بأعداد ضخمة بعد دمار القدس، بقدر ما تمكّنهم من التجمع والتأكيد على استقلاليتهم. وقبل محمد بقرن، وصلت هذه الاستقلاليّة إلى درجة أنه بين الحميريين قام الحاكم اليهودي بالفعل بتهويد غير اليهود وكانت الحماسة الخاطئة لآخر حاكم يهودي، ذو نواس3، وحدها التي قادته إلى محاولة وحشية لقمع العقائد الأخرى (محاولة يتم تصويرها لنا بألوان كثيرة تحت اسم جداول الشهداء)، والتي أدت إلى سقوط العرش اليهودي مع مقدم ملك حبشي مسيحي4.

مع أنه يبدو مؤسفاً أنه من غير المحتمل على الإطلاق أن المقطع في القرآن 4:85 يشير إلى هذه الواقعة، من جهة بسبب عدم تحديد الزعم ومن جهة أخرى أنه على أساس من هذا الافتراض المسيحيون يسمون «المؤمنون 5»، الأمر الذي لا نجده أبداً في أي موضع آخر، مع أن تعامل محمد مع المسيحيين كقاعدة اتسم بالتساهل؛ ومع أنني أمتلك تفسيراً لهذا المقطع مختلفاً بالكامل، تفسير يأخذ باعتباره كل كلمة، فرغم ذلك فإن هذا التفسير الخاطئ من قبل المفسّرين يُظهر بالذات الأهميّة التي علقها العرب على هذا الغزو للحاكم اليهودي، وهو دليل على عظمة سلطته السابقة.

يتجلّى لنا بوضوح أن بقايا سلطة كهذه، حتى وهي مشتتة، ظلّت هامة بحد ذاتها، ويتضح الأمر أكثر في مقطع نستشهد به2، حيث يوصف الحميريون على نحو خاص بأنهم كفّار. يذكر كاتب عربي3 قبائل أخرى إضافة إلى الحميريين باعتبارهم معتنقين للديانة اليهوديّة، أي، بنو كنانة بنو حارث بن كعب، وكندة4.

إن القوة الماديّة لليهود أثارت في ذهن محمد الرعب من ناحية، والاحترام من ناحية أخرى، لذلك بدا وكأنه يخشى من تفوقهم الفكري ومن ظهوره أمامهم كجاهل؛ وهكذا كان غرضه الأول استرضاء خواطرهم عبر إذعان ظاهري لآرائهم. وكون منظومة الاعتقاد اليهوديّة كانت عندئذ منظومة مكتملة التطور، والتي اخترقت حياة كل عضو في الملّة، فهذا ما تبرهن عليه آثار العصور القديمة وحقيقة أن التلمود كان قد استكمل للتو. مع ذلك فإن يهود تلك المنطقة كانوا ضمن الأكثر جهلاً، الأمر الذي يظهره صمت التلمود بشأنهم، وأيضاً بما استعير منهم وتم ضمه إلى القرآن، مع ذلك فإن تقاليد كثيرة جداً وأقوالاً بليغة استمرت في أفواه الناس، والتي أعطت اليهود دون شك مظهر التفوق الفكري في أزمنة الظلمة تلك وفي مناطق حيث عمّ الجهل، وبالتالي أكسبتهم الفخار في أعين الآخرين.

من هنا فإن ما حدث بالطبع هو أن محمداً أراد تعلّم آرائهم وإدخالهم في ملته. لم تكن فقط فكرة تضخيم جماعته بهذه الأعداد من المناصرين1 التي أججت به

هذه الرغبة، بل أيضاً طريقتهم في الدفاع عن قضيتهم وطريقتهم في التعامل معه. والحقيقة التي تطلّ برأسها هنا هي أن محمداً كان يخسر أيّ جدل ديني، وهو ما توضحه أقوال كثيرة، خاصة النص التالي الحاسم للغاية: «وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ [2]فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ». هذه العبارة الملفتة بقوتها، والتي يُجْعل الله يقول فيها إن حضور النقاشات المتعلقة برسالة محمد هو من عمل الشيطان، تُظهر كم كان محمد يخشى الجدل. بل يبدو أن الحوار مع اليهود كان خطراً على مسلميه أيضاً، فهو يحذرهم من التواصل المتكرر أو العلاقة الحميمة مع اليهود. وهو بالطبع يقدّم أسبابه لذلك، لكن لا يبدو أنها صحيحة؛ فالعلة الحقيقية للتحذير هي أن محمداً كان يخشى بوضوح من قوة اليهود في هز إيمان غيرهم من أتباع الدين الموحى له[4].

السمة الأكثر خصوصية، والتي تتناسب تماماً دون أدنى شك مع الأسلوب الفكري لليهود، تَظهَر في اللعبة الحصيفة والهجائية للسؤال والجواب، التي كان يتذمّر منها محمد بمرارة، والتي غالباً ما كانت تمنحه أسلحة ظاهرية ضد اليهود، حيث كان ينظر إلى ألفاظهم على أنها تعبيرات صادقة عن الرأي لا مجرد استهزاء بقصد الإزعاج. وهكذا، في بحثه عن الشهرة، ولأنه أيضاً كان واقعاً تحت تأثير انطباع مفاده، أنه إذا انضم إليه بعض اليهود (قال عشرة)، فسوف يصبح الباقون جميعاً من أتباعه، قام بمحاولات مع بعضهم، من الذين كانوا إما خائفين من صده، أو أنهم غير راغبين بجدل مطوّل معه. وكانوا يتفادونه إما بإجابة لم يكن باستطاعته إنكارها، أو كانوا يخلطون الكلمات التي طلبها منهم مع أخرى تشبهها لفظاً، لكن معناها مختلف أو حتى مناقض. وهكذا قالوا له مرة: «وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ [2]». في مناسبة أخرى نصحوه أن يذهب إلى سوريا، باعتبارها المكان الأوحد الذي كان ممكناً فيه نزول الوحي على الأنبياء، وذلك وفقاً للمقولة اليهودية[3]: «النبوءة لا توجد خارج الأرض المقدّسة». وهذا ما يقدّمه بعض المفسّرين على أنه سبب نزول الآية 78 من السورة 17 [4]، لكن بعضهم الآخر يعزو

للآية سبب نزول آخر.

واستمر المفسّرون لاحقاً في رواية حوادث كثيرة عن طريق تفسير أسباب النزول لمقاطع بعينها، والتي تظهر لغير المتحامل في الضوء ذاته تماماً. وفي تفسيره للآية 2:91، يروي البيضاوي القصة التالية1: «قيل: دخل عمر بن الخطّاب (رض) مدراس2 اليهود يوماً فسألهم عن جبريل؛ فقالوا له: ذلك عدونا، يطلع محمد على أسرارنا؛ وأنه صاحب كل خسف وعذاب؛ وميكايل صاحب الخصب والسلام؛ فقال: وما منزلتهما عند الله تعالى؟ فقالوا: جبريل عن يمينه وميكايل عن يساره، وبينهما عداوة. فقال: لئن كان كما تقولون فليسا بعدوين ولأنتم أكفر من الحمير3، ومن كان عدو أحدهما فهو عدو الله تعالى. ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحي؛ فقال عليه الصلاة والسلام: لقد وافقك ربك يا عمر».

مع أن ما يقدّم هنا يوافق إلى حد ما كان يؤمن به اليهود بالفعل، أي أن جبريل رسول العقاب 4 على سبيل المثال، ومع أن هذه الرواية بالتالي تحمل كثيراً من الحقائق؛ مع ذلك فالقول المستشهد به آنفاً قد تم تحريفه، فجبريل يعتبر يهودياً رسول الله لمعاقبة الاثمين فحسب؛ وفي مقطع آخر من التلمود1 يقال عنه بالفعل إنه يدعى2 الذي يمنع، لأنه يمنع ذنوب إسرائيل، أي يمحوها، وبالتالي لا يمكن على الإطلاق أن يُقدّم على أنه عدو الإسرائيليين.

أكثر من ذلك، يمكن أن نلحظ سوء التقديم3 المقصود من قبل محمد ذاته في تبديله للمنظومة التي يضع اليهود فيها الملاكين. فاليهود يؤكدون على أن ميكائيل يقف إلى يمين الله وجبرائيل إلى يساره4.

هذه الوضعيّة يعكسها محمد، من أجل أن يضفي على جبرائيل5 المكانة العليا، لأنه هو الذي يعزو له إنزال كل الوحي عليه.

هذا رغم الحقيقة أن الرأي الآخر يتناغم بالكامل مع روح المذهب اليهودي

حول الملائكة كما يقبل بها اليهود، والذي يرى أن الموقعين «إلى اليمين» و«إلى اليسار» يعنيان فقط القرار أو تبني معايير رحمة أو معايير عقاب. لا يمكن أن يكون ثمة تساؤل بالطبع حول العدائيّة بين جبرائيل وميكائيل، والكلام هنا ليس غير جواب سريع، والذي يبرر لمحمد بحسب تفكيره أن يشهر اتهامه في وجه اليهود. بل يبدو الأمر أكثر وضوحاً في القصة التالية التي يوردها أحد المفسّرين في شرحه لكلمتي «الله فقير[1]»: «قاله اليهود لما سمعوا: من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً؟ (القرآن 2:246). وروي أنه عليه الصلاة والسلام كتب مع أبي بكر (رض) إلى يهود بني قنيقاع يدعوهم إلى الإسلام وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وأن يقرضوا الله قرضاً حسناً. فقال فنحاص بن عازوراء[2]: إن الله فقير حين سأل القرض! فلطمه أبو بكر (رض)؛ وقال: لولا ما بيننا من العهد لضربت عنقك؛ فشكاه إلى رسول (صلعم)، وجحد ما قاله ونزلت».

الشيء ذاته نجده في مقطع آخر[1]: «وقالت اليهود يد الله مغلولة». السمة المليئة بالمعاني لهذه الجملة تظهر بحد ذاتها أن اليهود لم يكونوا جديين وإذا ما أخذنا الواقعة التي أدت إلى هذه الملاحظة، والطريقة التي قيلت بها، فسوف نرى بوضوح الميل إلى الاستهزاء والإزعاج في تعاملات اليهود مع محمد. كانت الإجابة على تعبير، «يقرض الله»، الذي لا بد أنه بدا لهم سخيفاً في أبسط معانيه، الرد الحاسم السهل، «إذا كان الله بحاجة للنقود، فلا بد أنه فقير»، والذي جاء بسهولة للغاية. واستطاع محمد فقط عبر كمية معينة من التحريف ولي الكلام أن يغيّر هذا الخطاب إلى تهمة ضد اليهود.

ثمة قصة لا بأس بها تحفظها لنا السنة من عام 608، تسير حوادثها كالتالي: «بعد غزو خيبر وضع اليهود خروفاً مسمماً أمام محمد. وحين اكتشف الأمر، دعاهم جميعاً إليه، وجعلهم يقسمون على قول الحقيقة، وسألهم ما إذا كانوا قد سمموا الخروف. فاعترفوا، فسألهم، «وما هو السبب؟ «فأجابوه، «كي نخلّص منك، إن كنت مخادعاً،

لأنـه إن كنـت نبيّاً، فالسـم لـن يؤثر بك»». مـن منا لا يمكنـه أن يرى في هـذه الإجابة رغبة في تحرير أنفسهم من انزعاج محمد عن طريق جواب مخادع؟

في مناسـبات أخـرى كانـوا يبدّلـون كلماتـه، أو يسـتخدمون كلـمات لهـا معـان مزدوجـة. ففـي التحيـة المتعـارف عليهـا كانـوا يقولـون فعليّـاً «رأينـا»، لكـن ليـس بالمعنـى الـذي كان ينويـه محمـد؛ إنـما إمـا بمعنـى اعتبرنـا مخطئـين، أو باللعـب عـلى «را» العبريـة التـي تعنـي الشريـر 1 . وكذلـك كان مجـبراً عـلى اسـتبدال أنظرنـا التـي لهـا المعنى ذاته 2.

أيضـاً عوضـاً عن حطـة3، التي تعنـي الغفـران، كانوا عـلى الأرجح يقولـون خطيئة4. يقـدّم جـلال الدين5 تنويعـة أخـرى فيقول، إنـه عوضاً عن قـول اليهود حبـات، أي حب، كانـوا يقولـون، حبـات في شـعيرت، أي، حبـة في سـنبلة شـعير. ومـن ثـم راحـوا يبدلون التحيـة القائلـة، السـلام عليك6، إلى السـأم عليـك 7، 8 ، وهذا هو أسـاس تذمّـر محمد في الآية 9:58.

حـوادث كهـذه، مـع أنها أدّت بـه لاحقـاً إلى كراهية كبيرة لليهـود، لا بد أنهـا في البداية، وقـت كان مـا يـزال يأمـل بهدايتهـم، حثته عـلى محاولـة كل الطـرق الممكنة لاسـترضائهم؛ لأنهـم لم يكونـوا مهمـين سياسـيّاً فقـط بـل أيضـاً كانـوا قادريـن عـلى السـخرية منـه عـبر عقلهـم وحصافتهـم. وكان قلقـاً بالتـالي عـلى إقناعهـم أن آراءه كانت مطابقـة لآرائهم مع بعض اختلافات قليلة.

لقـد قدمنـا مـا يكفـي مـن الأسـباب التي جعلـت محمـد يتعامـل مـع اليهـود باحترام، وسـوف نقـدّم الآن أدلـة تفيد بأنـه قام بجهـود كبيرة لاجتذابهـم إلى طريقة تفكـيره. إضافة إلى الجـدل الدينـي المتكرر والـذي أشرنا إليه للتـو، هنالك مقاطع عديـدة في القرآن موجهة عـلى نحـو خـاص لليهـود، وهي بشـكل عام تحذّرهـم بطريقـة ودية بـأن عليهم اسـتخدام القـرآن كحكـم في نزاعاتهـم الذاتيـة. لم يخاطبهـم محمـد بلطـف واحـترام فحسـب، بل قام عمليّـاً بأشـياء كثـيرة أيضاً لكسـب ودهم. ففـي بداية الأمر فقـط لأن اليهـود يتوجهون في

صلواتهم إلى القدس، غيّر محمد ببساطة قبلته إليها من مكة، البقعة التي اعتبرها العرب القدماء مقدسة على الدوام؛ ولم يبدّل قبلته عائداً إلى اتجاهه السابق إلا حين أدرك جدب محاولته استرضاء الإسرائيليين.

الحقيقة أن القرآن لا يتحدّث كثيراً عن التبديل الأول، ووحده التذمر الذي أدى إلى التغيير الثاني موجود في القرآن، لكن بعض المفسّرين يؤكدون أن التلميح هو للتبديل السابق. 1 وفي الجدل الديني بين المسلمين واليهود يظهر محمد نفسه أحياناً وكأنه متساهل جداً ربما. ويقال إن هذا أعطى الفرصة للمؤمنين كي يرفضوا الإذعان لحكمه، وهو ما تذمّر منه في الآية 63:4.

وفي مقطع آخر1، يحمي نفسه من تهمة تقديم حكم خاطئ بالقول إنه يحكم بالحق؛ وفي مقطع آخر2 يسأل، ما إذا كانوا خائفين ما إذا سيخطئونهم، مع أن المفسّرين يقدمون حدثاً كمناسبة لهذا القول. وهو ينصح المسلمين أيضاً بأن يجادلوا اليهود3 برفق، كما في المقطع التالي: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون»4.

ثمة دليل قوي على أن محمداً كان يكن لليهود احتراماً كبيراً، نجده متجسداً في المقاطع التي تعدّد العقائد المختلفة1، حيث يذكر اليهود بعد المسلمين مباشرة. وفي إثنين من هذه المقاطع يعد اليهود الذين يخشون الله بالمساواة المطلقة مع المسلمين؛ ومع أنه في المقطع الثالث والأخير لا يبدو لين العراك، ويهدد أن ثمة تمييزاً بين الديانتين، فمن الواضح جداً مع ذلك أنه في هذا المقطع الأسبقية على الكيانات الدينية الأخرى أسبغت على اليهود. في النصوص الإسلاميّة يقال إن المسلم المذنب سوف يدخل جهنم الأولى2، الأهين بين الجهنمات السبع، أما اليهودي فيذهب إلى الثانية، ويذهب المسيحي3 إلى الثالثة، وهكذا4.

إضافة لهذا كله، والذي ولّد عند محمد رغبة تبني الكثير من اليهودية داخل منظومته

الدينية، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار التطور الرائع الذي وصلت إليه التقاليد والتاريخ اليهوديين في فم الشعب، المؤكدة إلى درجة أنها كانت ستجذب بقوة العبقرية الشعرية للنبي؛ وهكذا لا يمكننا أن نشك أنه بقدر ما كانت لديه الوسائل للاستعارة من اليهوديّة، وبقدر ما كانت الآراء اليهودية لا تتعارض مباشرة مع آرائه، كان محمد متلهفاً على دمج الكثير مما استعاره من اليهودية في قرآنه.

الفصل الثامن عشر

يشوع بن نون: مقالة نقدية!

ومعنى اسمه «يهوه خلاص»! اسمه الأصلي هوشع (خلاص) (عدد 8:13). في سفر الأيام الأول يرد اسمه يهوشوع (27:7). سمّاه موسى النبي يشوع (عدد 16:13). إنه خليفة موسى؛ من سبط أفراييم، وكان قد ولد في مصر. كان أولاً خادماً لموسى (خروج 13:24). ذكر للمرة الأولى في معركة رفيديم. ثم عينه موسى قائداً لبني إسرائيل (9:17)؛ وكان في الرابعة والأربعين من العمر. ثم عينه موسى خليفة له (عدد 27: 18 – 23؛ تثنية 1:38؛ 31: 14، 23). اختاره موسى جاسوساً عن سبطه أفراييم، مع كالب بن يفنه من سبط يهوذا (عدد 13: 6، 8). ويمكن هنا المقارنة بين موسى ويشوع في مسألة التجسس (عدد 13؛ يشوع 2). وفي حرب العماليق هزمهم يشوع بحد السيف (خروج 13:17).

يشوع بن نون، بحسب التقاليد ليهودية، هو أحد الأنبياء الأولين. لكن بين الأخبار المتعلقة به التي تقصها علينا التوراة وتاريخ التحرير النهائي للسفر بضعة قرون.

من هنا، فالصورة التي تعرض لنا من خلال هذا السفر الهام والتي تفيد بأن الأسباط الإسرائيلية استطاعت متحالفة أن تغزو أرض كنعان بالكامل لا يمكن أن

تصمد أمام النقدية التاريخية. فأرض كنعان لم تغز فعلياً من جانب إسرائيليين إلا في أيام داود كما يفترض (القرن العاشر ق.م.). قبل هذا التاريخ، لم يتعرّض الكنعانيون لإبادة جماعية، بل كانوا موجودين في السهوب، وكثيراً ما كانوا يتعايشون مع بني إسرائيل، كما يقول السفر ذاته (15:63؛ 16:10؛ 17: 12، 18). ثم نكتشف أيضاً أنه عند موت يشوع بن نون أنه كان ثمة أرض واسعة لم يكن قد استولى عليها، رغم أنها قسمت بين الأسباط! من هنا نستطيع القول إن سفر يشوع ليس سجلاً يروي بنوع من التسلسل مراحل غزو كنعان وإقامة الشعب فيها؛ دون أن ينفي ذلك اعتراف النقاد بالقيمة التاريخية للتقاليد التي يستند إليها السفر.

يمكن القول أيضاً إن محرراً ينتمي إلى المدرسة التي أنتجت لنا سفر الثنية أعاد من جديد قراءة سفر يشوع؛ فكانت هذه القراءة المعادة أقرب ما تكون إلى تأمل في تاريخ إسرائيل على ضوء الاختبارات التي استجدت في القرنين السابع والسادس ق.م. كذلك لا يمكن إلا أن نشير إلى الجدل المتجدد بين الباحثين حول مسألة وحدة الأسباط.

من ناحية أخرى، تبدو مسألة إبادة الشعوب – الكنعانيون هنا – نظرية أكثر منها واقعية. وقد تم ابتداع هذا التصور لاحقاً، وذلك مع اتضاح خطر الوثنية على إسرائيل. أما تقسيم الأراضي المحوري في سفر يشوع فيتضمن تكملات لاحقة وذلك بالإشارة إلى تطوّر الأوضاع في يهوذا وإسرائيل في زمن الملكية.

التناقضات التاريخية في سفر يشوع:

في سفر القضاة، 1: 22 – 26، نجد حديثاً غير مطوّل عن غزو بيت إيل، في حين لا يذكر سفر يشوع شيئاً من هذا القبيل.

في سفر يشوع يقال إن من غزا حبرون ودبير هو يشوع بن نون (10: 36–39)؛ في حين يقال في السفر ذاته إن من أخذ حبرون هو كالب (15: 13–14، 17)؛ وإن من أخذ دبير هو عثنيل، بحسب سفر القضاة (1: 11 – 13).

بداية السفر تقول: «من البرية و لبنان هذا إلى النهر الكبير نهر الفرات جميع أرض الحثيين وإلى البحر الكبير نحو مغرب الشمس يكون تخمكم» (1: 4)! وهو يتناقض مع نص في الإصحاح ذاته، يقول: «نساؤكم و أطفالكم ومواشيكم تلبث في الأرض التي أعطاكم موسى في عبر الأردن... ثم ترجعون إلى ارض ميراثكم وتمتلكونها التي أعطاكم موسى عبد الرب في عبر الأردن نحو شروق الشمس» (1: 14، 15). - مع ملاحظة أن تمركز الحثيين كان في سوريا وآسيا الصغرى!

في السفر ذاته نجد أن الآية 15:2 مقحمة: «فأنزلتهما بحبل من الكوة لان بيتها بحائط السور وهي سكنت بالسور»؛ والتحليل المنطقي يقول إنها كان يجب أن تكون في نهاية الإصحاح الثاني!

المقارنة بين يشوع وموسى:

التشابهات ملفتة للغاية بين الحوادث التي تعرّض لها موسى وتلك التي تعرّض لها خليفته، يشوع بن نون!

1 - إيقاف الرب لمياه نهر الأردن وعبور الجمهور من خلالها في سفر يشوع (3: 7 - 4: 18)؛ يشابه للغاية تجفيف الرب لمياه بحر القصب [بحر سوف] كي يعبر موسى وأتباعه (خروج 14: 5 - 21).

2 - عند يشوع نجد أن افتتاح العبور يكون بتابوت الرب (3: 6 - 17؛ 4: 10 - 11)؛ وعند موسى نجد أن عمود الغمام أو النار يفتتح العبور (خروج 13: 21 - 22؛ 14: 19 - 20).

لا بد أن نشير هنا إلى أن التعبير عن الظهور الإلهي يتغيّر في التوراة بحسب التقليد! ففي التقليد اليهووي يعبّر عن ذلك بعمود الغمام وعمود النار؛ وفي التقليد الإيلوهيمي نقرأ أن الظهور الإلهي يتمثّل بالغيم المظلم؛ أما في التقليد الكهنوتي فنجد أن الرب ذاته يتحرّك.

3 – في الآيتين (7:3 و 14:4) من سفر يشوع، يتقمص الأخير دور موسى!

4 – الختان الذي ينسب لشعب الخروج، يتم تجديده في الأحفاد المولودين في البريّة!

5 – المن، طعام البريّة (خروج 16)، يتوقف حال دخول الشعب أرض كنعان (يش 12:5).

6 – الفصح في سفر الخروج يأتي قبل العبور الأول (12: 1 – 21؛ 13: 3 – 10)؛ أما الفصح في سفر يشوع فيحل في الجلجال بعد العبور الثاني (10:5).

7 – يمكن أيضاً أن نقارن بين طلب موسى من الشعب أن يتقدّس (خروج 15:19)، وطلب يشوع المماثل (5:3).

8 – الرب يكون وسط الشعب (خروج 9:34؛ يشوع 10:3).

9 – العلامة لأبنائهم في الخروج هي الدم (26:12) وعند يشوع هي الحجارة (4: 6 – 7)!

10 – أعداد الناس متطابقة: أربعون ألفاً!

11 – في سفر يشوع، يقول الرب لهذا النبي: «وكان بعدما انتهى جميع الشعب من الاختتان أنهم أقاموا في أماكنهم في المحلة حتى برئوا. وقال الرب ليشوع اليوم قد دحرجت عنكم عار مصر فدعي اسم ذلك المكان الجلجال إلى هذا اليوم» (5: 9 – 10). لكن الواقع يقول إن عار المصريين الذي دحرج عن بني إسرائيل المتمثل بكون الذكر غير مختون تناقضه حقيقة أن الختان كان شائعاً بين المصريين القدماء كما تظهر المومياءات المصرية القديمة.

12 – النص في سفر يشوع، 5: 13 – 15، مقحم دون مقدمات، وهو ما يجعل من الأرجح أن يكون بقايا لتقليد قديم مفقود؛ كذلك في النص ذاته نجد عبارة، «فقال رئيس جند الرب ليشوع اخلع نعلك من رجلك لان المكان الذي أنت واقف عليه هو

مقدس ففعل يشوع كذلك» (15:5)؛ التي تتطابق مع قول الرب لموسى في سفر الخروج، «فقال لا تقترب إلى ههنا اخلع حذائك من رجليك لان الموضع الذي أنت واقف عليه ارض مقدسة» (5:3)!

13 - عند الطرفين على حد سواء نجد ملاك الرب الذي يقوم بحفظ موسى في الطريق (خروج 2:23)، ويسقط أمامه يشوع على وجهه (يشوع 14:5).

14 - من المفيد أن نقارن بين صلاتي يشوع وموسى:

«فمزق يشوع ثيابه و سقط على وجهه إلى الأرض امام تابوت الرب إلى المساء هو وشيوخ إسرائيل ووضعوا تراباً على رؤوسهم. و قال يشوع: آه يا سيد الرب؛ لماذا عبرت هذا الشعب الأردن تعبيراً لكي تدفعنا إلى يد الأموريين ليبيدونا؟ ليتنا ارتضينا و سكنا في عبر الأردن. أسالك يا سيد: ماذا أقول بعدما حول إسرائيل قفاه أمام أعدائه؟ فيسمع الكنعانيون وجميع سكان الأرض ويحيطون بنا ويقرضون اسمنا من الأرض؛ وماذا تصنع لاسمك العظيم» (يشوع 7: 6 - 9).

«فتضرع موسى امام الرب إلهه وقال: لماذا يا رب يحمى غضبك على شعبك الذي أخرجته من ارض مصر بقوة عظيمة ويد شديدة؟ لماذا يتكلم المصريون قائلين: أخرجهم بخبث ليقتلهم في الجبال و يفنيهم عن وجه الأرض ارجع عن حمو غضبك و اندم على الشر بشعبك. اذكر ابراهيم واسحق واسرائيل عبيدك الذين حلفت لهم بنفسك وقلت لهم: أكثر نسلكم كنجوم السماء وأعطي نسلكم كل هذه الأرض الذي تكلمت عنها فيملكونها إلى الأبد. فندم الرب على الشر الذي قال انه يفعله بشعبه» (خروج 32: 11 - 14).

15 - موسى ويشوع يبنيان مذبحين من حجارة غير منحوتة (يشوع 30:8؛ خروج 25:20).

غزو أريحا:

في الحديث عن غزو أريحا، يقول سفر يشوع: «وحرموا كل ما في المدينة من رجل وامرأة من طفل و شيخ حتى البقر و الغنم و الحمير بحد السيف» (21:6). لكن الواقع أن الرواية حول غزو يشوع لأريحا ليس تاريخية بأية حال حتى في صيغتها الأولية؛ فعلم الآثار، كما تعرفنا كتابات كاثلين كينون، لا يقدّم أي دليل على دمار أريحا في أواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد. مع ذلك، لا يمكن أن تكون شهادات علم الآثار حاسمة بالمطلق، لأن طبقات من تلك الحقبة التاريخية ربما أزالها التلف!

فشل غزو عاي في سفر يشوع ملفت للغاية. يقال إن عاكان بن كرمي بن زبدي بن زارح من سبط يهوذا فشل في غزو عاي لأنه أخذ من الحرام. وهذه الرواية التي من أصل بنياميني، معاد ليهوذا، تستخدم من أجل هذا الغرض! فالعدائية بين الطرفين أدت على الأرجح إلى اختلاق روايات تخدم دعاية هذا الطرف أو ذاك. إضافة إلى أن حادثة العاي تبدو متطابقة مع رواية الاستيلاء على جبعة في سفر القضاة (20). ومن الصعب بالطبع أن نولي لهذه القصة قيمة تاريخية.

من ناحية أخرى فأخبار الأيام الأول يحوّل اسم عاكان إلى عاكار (7:2)؛ فهل يمكن أن يكون المقصود باسمه، عاكار، جالب النحس؟

بالمقابل، لا يمكن أن يعزا غزو حبرون ودبير ليشوع؛ فبنو كالب هم من احتلها (15: 13 – 17)؛ أما لبنة ولاكيش وعجلون، التي ينسب يشوع لذاته غزوها «وضربها بحد السيف وقتل كل من فيها»، فلم تصبح بحوزة الأسباط إلا بعد زمن يشوع بسنوات طويلة.

سفر المستقيم ووقوف الشمس:

في سفر يشوع نقرأ النص الهام التالي: «حينئذ كلم يشوع الرب يوم أسلم الرب

الأموريين أمام بني إسرائيل؛ وقال أمام عيون إسرائيل: يا شمس دومي على جبعون ويا قمر على وادي ايلون. فدامت الشمس ووقف القمر حتى انتقم الشعب من أعدائه! أليس هذا مكتوباً في سفر ياشر: فوقفت الشمس في كبد السماء و لم تعجل للغروب نحو يوم كامل؟؟» (10: 12 - 13).

هذا النص كان محور دراسة دائمة قام بها لاهوتيون ومفكرون منذ زمن طويل. فإضافة إلى الخطأ العلمي الفادح بمسألة توقف الشمس عن الدوران من أجل أن يطول النهار فيقاتل يشوع بن نون أعدائه، ثمة مسألة لا تقل أهمية عن تلك المشار إليها تتجسّد في الحديث عن سفر يشار أو سفر المستقيم. فهل سفر ياشار هو أحد الأسفار المقدسة القديمة التي ضاعت؟ وهل ثمة أسفار أخرى ضائعة؟ وإلى أي حد اعتمد يشوع في سفره على سفر ياشار؟

سفر يشوع هو الحامل الأساسي للعدوانية الإسرائيلية اليوم: فإذا ثبت بالكامل أن هذا السفر ليس غير ميثولوجيا منكهة بطعم التاريخ، فعلى م ستظل العدوانية الإسرائيلية تعتمد أساساً أيديولوجياً لمزاعمها الحالية؟

مع أن التسمية «شيطان» تربط أحياناً مع الفعل العبري «صوط»؟

(سوط؟)، الذي يوحي بأن الشيطان ربما كان يعمل جاسوساً للإله، فهو على الأرجح مشتق من الجذر العبري Satan، الذي يعني «يعارض». واللفظة بالتالي مليئة بالجدل. استخدام هذا المصطلح في التوراة يشمل ثلاثة أنماط من الكائنات التي تعتبر معارضة:

1 - كائن بشري، في سفر صموئيل الثاني، 19:22: «فقال داود ما لي ولكم يا بني صروية حتى تكونوا لي اليوم مقاومين اليوم يقتل احد في اسرائيل افما علمت اني اليوم ملك على اسرائيل»؛

2 - كائن سماوي، كما في سفر العدد 22: 22 - 35: «فحمي غضب الله لانه منطلق

و وقف ملاك الرب في الطريق ليقاومه و هو راكب على اتانه و غلاماه معه... »؛

3 – معارض من نوعية خاصة كما في سفر زكريا 3: 1 – 2: «و اراني يهوشع الكاهن العظيم قائما قدام ملاك الرب و الشيطان قائم عن يمينه ليقاومه. فقال الرب للشيطان لينتهرك الرب يا شيطان لينتهرك الرب الذي اختار اورشليم افليس هذه شعلة منتشلة من النار»؛ وهنا نجد أن وظائف الشيطان أكثر شيوعاً منه كاسم علم خاص بل إنها لا تشير إلى الشيطان بمعناه اليوم؛ لكننا نقابل هنا كائناً يمتلك شخصية متميزة لها وجودها، وهذا الكائن ما فوق الطبيعي يعمل فقط كعدو: فاسمه بالذات يعني «المعرقل أو واضع العراقيل».

في العهد الجديد، الشيطان ككائن شرير يدعى «التنين العظيم»، و«الأفعى القديمة» (سفر الرؤيا 9:12).

مع ذلك، فأصداء الأسطورة الكنعانية حول صراع التنين والبحر يمكن أن نجدها في العهد القديم؛ لكن الشيطان غير مرتبط بهذه الإشارات بل هو مذكور بطريقة واضحة ضمن سياقات ثلاثة (ما عدا المزمور 6:109: «فاقم انت عليه شريرا و ليقف شيطان عن يمينه»؛ حيث الإشارة إليه واضحة تماماً). أول هذه السياقات هو سفر أيوب، حيث نجد أن الشيطان ينتمي إلى بلاط الرب، وهو يجرّب أيوب بعد أن يأخذ إذن الله.

بالمقابل، في الموضع الثاني، وهو سفر زكريا 3، يعارض الشيطان يهوشع بقواه الخاصة.

أما المقطع الثالث من التوراة الذي يصوّر فيه الشيطان فهو سفر الأخبار الأول، 1:21!

يرى الباحثون عموماً أن احتكاك اليهودية بالثنوية الدينية في بابل، وبالزرادشتية القديمة على وجه الخصوص، كان له تأثيره الهائل على يهودية حقبة الهيكل الثاني، ومن

ثم على المسيحية المبكرة. ويمكن أن نجد موازياً للتطور اللاحق للشيطان «كمخادع» في الزرادشتية أو وهو روح الشر، التي تعرف بالكذبة، والتي تدير قوى الظلام.

ورد ذكر «يأجوج ومأجوج» في القرآن مرات عديدة: «حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا» سورة الكهف،الآية 93-99.

«حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ» سورة الأنبياء، الآية 96

ذكر جوج وماجوج גוג ומגוג للمرة الأولى في سفر حزقيال 38-39، في رؤيا نهاية الأيام، حيث يصف النبي حرب الرب ضد جوج، من أرض ماجوج، «رئيس ماشك وتوبال وقائدهما» (سفر حزقيال 3:38). فبعد أن تجتمع إسرائيل سيأتي إليها جوج من أقاصي الشمال كي ينهبوا ويسرقوا. وسيقوم وقتها الرب ذاته بمحاربة جوج ومعاقبته، «بالطاعون والدم والمطر الهاطل» (22:38)، لكن اسمه ستعظمه تقدّسه أمم كثيرة. سيموت جوج في أرض إسرائيل، وسيدعى موضع دفنه، «وادعي عموم جوج». ولسبع سنوات سيستخدم سكان إسرائيل أسلحة الأعداء لتوليد الطاقة.

في قائمة أبناء نوح، الواردة في سفر التكوين، 2:10، نجد ذكراً لمأجوج [وليس جوج]، كأخ لجومر ومادايوتوبال وماشك وتيراس[بنو يافث: جومر وماجوج وماداي وياوان وتوبال وماشك وتيراس]؛ وهذا يمكن أن يعني أن أكثر التماثلات احتمالاً تلك

التي تحدث مع غيغس، المعروف أيضاً باسم جوجو Gogo، ملك ليديا، أما مأجوج فهي تتطابق مع بلده.

فمن هو غيغس؟

«غيغس (Γύγης) هو مؤسس الأسرة الميرمنادية من الملوك الليديين وكان قد حكم بين عامي 687 – 652 ق م وفقا لهاينريخ غيلزر، و690 – 657 ق م وفقا لهوغو وينكلر. وأما عن السجلات التاريخية التي سلمها لنا هيرودوتس فقد أظهرت النقوش الآشورية بأن تزيد بنحو عشرين سنة.

سيرته

كان غيغس ابن داسكيلوس الذي استدعى من قبل الملك الليدي سادياتس الملقب كانداولس (أو خانق الكلاب وهو لقب هرمس الليدي) بعد طرده إلى كابادوكيا، وأرسل داسكيلوس ابنه إلى ليديا بدلا من نفسه. وبسرعة نال غيغس حظوة سادياتس وأرسله ليجلب تودو ابنة أرنوسوس الميسي، التي تمنى الملك أن يجعلها مليكته. وفي الطريق وقع غيغس في حب تودو التي اشتكت لسادياتس من أفعاله. وبعد أن استشعر أن الملك يريد معاقبته بالموت قام غيغس باغتيال سادياتس في الليل وسيطر على العرش بمساعدة أرسيليس الميلاسي نقيب الحرس الكاري الذي استماله لصفه. وتلى الحدث حرب أهلية انتهت بمناشدة قدمها كاهن دلفي والتأكيد بأحقية غيغس بالعرش من قبل إله دلفي، ولكي يضمن مكانته تزوج من تودو.

روى الإغريق العديد من الأساطير حول صعوده للسلطة، والقصة التي رواها هيرودوتس يمكن أن نرجعها للشاعر أرخيلوخوس الباري الذي وصف كيف أن كانداولس أصر على أن يُظهر لغيغس زوجته وهي غير محتشمة، فأغضبها الأمر فأعطت لغيغس الخيار إما أن يقتل زوجها ويجعل نفسه الملك أو أن يُقتَل بنفسه. بينما

قال أفلاطون أن غيغس كان راعي غنم اكتشف خاتما سحريا استطاع بواسطته أن يقتل سيده ويحوز إعجاب زوجته.

الملك

بعد أن وضع نفسه على العرش كرس نفسه لتوحيد المملكة وجعلها قوة طبيعية. واستطاع احتلال إقليم طروادة، وانتزع كولوفون من الإغريق، وحاصر سميرنا ودخل أفسس وميليتوس، ودحر القيمريين الذين اجتاحوا آسيا الصغرى، وأرسل سفارة إلى الملك الآشوري آشور بانيبال في نينوى (حوالي 660 ق م) على أمل أن ينال المساعدة ضد البرابرة، ولكن الآشوريين على الجهة الأخرى كانوا منشغلين بحروبهم، ووجه غيغس نظره نحو مصر وأرسل القوات الكارية المخلصة مع المرتزقة اليونانيين لتساعد الفرعون بسامتيك في زعزعة النير الآشوري (650 ق م).

بعد سنوات قليلة مات غيغس في معركة ضد القيمريين الذين كانوا تحت حكم دوغدامي (الذي سماه سترابون ليغدايس) لذي احتل مدينة سارديس. وخلف غيغس ابنه أرديس الثاني.

بعودة إلى المصادر اليهودية، نكمل بأن ذلك لا يعني أنه أثّر بأية طريقة بالطبيعة الرمزية للاسم والشخصية الخاصة لرؤيا حزقيال. يأجوج وشعبه ليسوا أعداء تاريخيين لإسرائيل، مثل بابل وآشور. إنهم ببساطة سيهاجمون إسرائيل بدافع الرغبات العنيفة ونية تدمير مملكة آمنة. لكن الواقع يقول إن أنبياء آخرين، غير حزقيال، تنبأوا بأن شعباً سيأتي من الشمال في نهاية الأزمنة كي يحاصر إسرائيل؛ بالمقابل، فحزقيال، الذي قدّم نبوءته بعد دمار الهيكل، حدّد تاريخ الحرب الأخيرة بأنها ستكون بعد أن يجتمع المنفين ويعاد اعمار أورشليم.

في التوراة السبعينية، نجد اسم يأجوج في موضعين لا نجد ذكراً له فيهما في التوراة العبرانية. ففي سفر العدد من التوراة السبعينية، 7:24 [وَيَتَسَامَى مَلِكُهُ عَلَى أَجَاجَ

وَتَرْتَفِعُ مَمْلَكَتُهُ]، نقرأ ياجوج عوضاً عن أجاج؛ وفي سفر عاموس من السبعينية، 1:7، [وَإِذَا خِلْفُ عُشْبٍ بَعْدَ جِزَازِ الْمَلِكِ]، يظهر ماجوج عوضاً عن גִּזֵּי [غيزي] في التوراة العبرانية. وهذه التباينات في الألفاظ تشير إلى قدم العلاقة بين حرب مأجوج ومسألة قدوم المشيح [المسيح]. فأوصاف الرب الحاسمة النهائية، تحتل مكاناً هامّاً في الأبوكريفا (أخ 5:56؛ عزرا الرابع 5:13)؛ لكن اسمي يأجوج ومأجوج لا يظهران معاً إلا في نبوءة سبيلين العبرانية (313:3 و 512)؛ وهناك يكون اسماً لبلد وسط أنهار إثيوبيا ليس إلا، بلد مثخن بالدماء، يخبئ لها القدر مستقبلاً كارثي.

في الأغاداه يطلق اسم يأجوج ومأجوج على أعداء إسرائيل في آخر الأيام، لكن التفاصيل تختلف جداً عن تلك التي ترد في سفر حزقيال. ففي حزقيال، يأجوج هو ملك مأجوج؛ وفي الأغاداه، بالمقابل، يأجوج ومأجوج هما اسمان متوازيان للأمة ذاتها.

موسى من ناحيته رأى يأجوج وجماعته الكبيرة وقد هاجموا إسرائيل ومن ثم سقطوا في وادي أريحا (Mekh. Be - Shalah, 2)؛ كما تنبأ بأمور تخص علداد وميلداد (Sanh 17 a). حرب يأجوج ومأجوج هي بحق حرب ضدّ الرب، والمزمور الثاني برمته يفسّر كإشارة لها (Av. Zar 3b; Tanh. Noah 18; PdRK 79)؛ فالله بذاته سيحارب هذا العدو. وفي أيام يأجوج ومأجوج ستكون المناسبة الأخيرة لنزول السكينة إلى هذا العالم (ARN, 34, 102).

يقول رأي لحاخام عقيبا إن محاكمة يأجوج ستستمر إثني عشر شهراً (Eday 2:10). وسيكون لهذه المحاكمة نتائج كارثية على إسرائيل وسوف تؤدي الكوارث المشار إليها إلى اضمحلال أهميتها (Tosef., Ber. 1:13). أما إليعيزر بن هيركاتوس فيربط محاكمة يأجوج بضربات المسيح المنتظر ويوم الدينونة العظيم (Mekh., Be - Shalah, 4; Shab. 118 a).

حرب يأجوج ومأجوج ستكون الحرب الأخيرة، وسوف لن يكون بعدها عبودية، وسوف تمهد لقدوم المسيح (Sif. Num. 76, Deut. 43; Sanh. 97 b).

في الترغوم الفلسطيني يلعب المسيح المنتظر دوراً هاماً في هذه الحرب. فسيصعد يأجوج ومأجوج وجيوشهما إلى القدس ويسقطون في أيدي الملك المسياني؛ لكن تجمّع المنفيين - بعكس ما يقال في سفر حزقيال - سوف لن يكون إلا بعد هذا النصر (Targ. Yer., Num 11:26; ibid, Song 8:4). وفي الترغوم نجد أحد أشكال التسوية، بمعنى أن بيت إسرائيل سيهزم يأجوج وصاحبه وذلك من خلال مساعدة يقدّمها المسيح بن أفرايم (Targ. Yer., Ex. 40:11؛ قارن أيضاً: Targ. Yer.,Song 4:5).

في العهد الجديد، رؤيا يوحنا (20)، تحدث حرب يأجوج ومأجوج في نهاية الألف بعد القيامة الأولى؛ وفي نص مدراشي (ميدراشي غيثولا 16)، يظهر يأجوج ومأجوج بعد أيام المسيح، لكن قبل يوم الدينونة الأخير.

من المصادر الكتابية وروايات الحاخامين عبرت القصص المتعلقة بيأجوج ومأجوج إلى نصوص آباء الكنيسة. وزمن هجرة قبائل القوط، كان أمراً اعتيادياً أن يماثل الناس بين القوط من ناحية وبين يأجوج ومأجوم، من ناحية أخرى. وثمة رواية مسيحية قديمة تماثل أيضاً بين يأجوج ومأجوج والشعوب البربرية التي وضعها الإسكندر المقدوني خلف بوابات حديدية جانب بحر قزوين. لكن مقدراً لهم أن يخرجوا في نهاية الأيام. وخلال الغزوات الإسلامية، ماثل المسيحيون بين الجيوش الإسلامية ويأجوج ومأجوج.

في النقديّة الكتابيّة ثمة نوع من المقاربة الموضوعية إلى نصوص العهدين، القديم والجديد؛ حيث تعلمنا، على سبيل المثال لا الحصر، أن أقدس نصوص العهد القديم، التوراة، يمكن إخضاعها للتأمليّة النقديّة، التي تنتهي على الدوام بنتائج لا تتوافق مع النظرة التقليدية للنص. إن سفر التكوين، الذي يمكن اعتباره حجر الأساس الذي قامت عليه أديان المنطقة الثلاث، ليس نصّاً متماسكاً لمؤلف أوحد، ظهر في زمن متناسق، حاد الأبعاد: إنه النتيجة غير المتماسكة لمجموعة من التقاليد التي تم دمجها في

حقبة (أو حقب) معينة، قام بها أشخاص غير محددي الهويّة.

ربما أن الغموض ما يزال يحيط بهويّة من قام بعمل الدمج، أو مكان الدمج وزمانه – لكن الدليل على الدمج الاعتباطي يظهر بمعزل عن أي غموض. إذن، إن سفر التكوين، على سبيل المثال لا الحصر، مليء بالتناقضات الداخليّة [بين فقرة وفقرة] والخارجيّة، التي يقف المؤمن عاجزاً عن حل ألغازها. التناقضات الخارجيّة؟ نعم! فحين نشرع بمقارنات بين نص التكوين، ومعطيات علوم الأنتروبولوجيا والميثولوجيا والجيولوجيا، سنكتشف دون عناء عدم إمكانيّة هذا النص «الأقدس» على الصمود. التكوين، من ألفه إلى يائه، بما في ذلك قصص الأنبياء الذين ما يزال بعض أعداء العلم يميلون إلى تصديقها، لا يخرج عن كونه ميثولوجيا صافية؛ وأي رأي آخر لا بد له من سند علمي غير قابل للدحض. أما الحديث المطمئن–ذاتيّاً – كما قال بيغال يادين مرّة – من أنه «ربما» يتم اكتشاف خزانة تاريخيّة تقلب الصورة رأساً على عقب، فإن الزمان والبحث الموضوعي والأكاديميين غير المسيرين لاهوتيّاً يثبتون عبر المقالات والأعمال الرصينة أن أكثر أنواع الكذب شيوعاً هو ذلك الذي يثير فينا أحد أشكال الاطمئنان الذاتي: وعلى رأس تلك البحوث يأتي «التوراة منبوشة». ولأن حرف الضاد يتنافر غرائزيّاً مع المعرفة، العرب لا يقرأون، ولا يعرفون بالتالي المعارك الأكاديميّة اللاهوتيّة التي تدور رحاها حولهم بين أوساط أهل المعرفة.

في كتابنا المنشور الممنوع، النبي إبراهيم، أثبتنا من نصوص التوراة، التكوين تحديداً، والحوادث التاريخيّة من الحقبة التي يفترض أن إبراهيم عاش فيها، أن هذا النبي ليس أكثر من أسطورة، أو ربما إله كنعاني تمت أنسنته. إذن، ولأن إبراهيم غير موجود، فكل ما يخص هذا النبي المفترض لا أساس له من الصحة: لا سارة ولا هاجر؛ لا أسحق ولا إسماعيل؛ لا يعقوب ولا أسباط؛ لا يهوذا ولا إسرائيل – وأولاً: لا وعد إلهي لشعب مختار بأرض فلسطين له ولأولاده من بعده. لكن المشكلة ليست في اليهود العاديين، بل في المسلمين الذين لم يكونوا قط عاديين. اليهودي العادي يقبل على مضض ربما

«بالتوراة منبوشة» أو غيرها من الأعمال ذات المنحى الرافض لأية تاريخيّة للتوراة، لكن المسلم بكافة أصنافه لا يستطيع أن يقبل برفض تاريخيّة التوراة، لأن رفضه ذلك يعني أحد أشكال الرفض الذاتي.

لن يربح العرب المسلمون الحرب الوجودية في فلسطين ماداموا يستخدمون الأسلحة الميثولوجيّة ذات براءة الاختراع الحاخامية. الملائكة التي تحارب مع المؤمنين في المعارك؛ إبراهيم ونسله؛ داوود وملكه؛ سليمان وهيكله - كل ذلك نسخ أصليّة حاخامية، والأصل دائماً أفضل من الصورة. لكن الحقيقة أن تلك النسخ الأصليّة ليست أقل من أكاذيب هواميّة لا أساس لها غير خيالات حاخام مريض. وتبنّي صور حاخامنا هذه يعني أن واحدنا ليس أقل كبتاً ورهاباً من أسوأ أنواع الحاخاميم، وأشدهم بعداً عن الواقع.

بالمقابل، فالحقائق تقول إن الأرض غير المقدّسة التي يتنازعون عليها لم تكن قط ملكاً لهؤلاء الذين جاءوا من هنا وهناك، يقودهم وهمٌ يعرفون قبل غيرهم أن لا علاقة له بأي نوع من الحقائق - إنها ملك من يعيش عليها منذ ألوف السنين. - مهما قال النص المقدّس. لا يمكن لعاقل أن يناقش من يقول إن الأرض ملكه بواقع سند عقاري فعلي يثبت صحة ما يزعم؛ لكن النقاش لا ينتهي حين تُدخل جرثومة الوعود الإلهيّة، التي أثبتت الوقائع أن اليهود أكثر خبرة وجدارة في استخدامها. إذا أراد الفلسطينيّون أن يربحوا الصراع مع اليهود، فلينحوا جانباً الملائكة، سواء أكانوا من النمط البدري أم من النمط العوباديا يوسفي. - وسيقف معهم كل العقلاء. وقديماً قلنا: السلفي هو صورة مهزوزة لحاخام أرثوذكسي.

الفصل التاسع عشر

«التوراة منبوشة»؟

العرب لا يقرأون - هذا ما تقوله كل الإحصاءات ذات الشأن. لذلك لم نترجم هذا العمل المحوري في تاريخ النقديّة الكتابيّة، بل قد يكون أهم عمل تناول العهد القديم وتاريخ إسرائيل من منظور أركيولوجي. وفي هذه العجالة نقدم ترجمة لمدخل مختصر لهذا العمل الهام، نقلاً عن أحد المواقع ذات الصلة.

ألّف الكتاب البروفسور إسرائيل فنكلستاين من جامعة تل أبيب ونيل سيلبرمان من مركز إينام للأركيولوجيا في بلجيكا. الباحثان وضعا جنباً إلى جنب مكتشفات العلوم الحديثة والأركيولوجيا، ومن ثم حاولا إلقاء الضوء عبرها على المسلمات التوراتيّة، ليصلا من ثم في بحثهما إلى النتائج التالية:

أولاً: الموقف العلمي واضح. ليس هنالك دليل من أي نوع على وجود إبراهيم (الذي يفترض أنه أب الإسرائيليين المؤسس)، موسى، أو سليمان. وفي زمن الخروج، كانت مصر متحكمة ومسيطرة بقوة على كنعان - الأرض الموعودة التي فرّ إليها الإسرائيليّون - ومصر كما يفترض هي المكان الذي كان هؤلاء يحاولون الفرار منه.

ثانياً: غزو يشوع لكنعان لم يحدث على النحو الذي تصفه به التوراة. ومعظم البلدات التي يفترض أنها غزيت هي إما كانت غير مأهولة، أو لم تكن موجودة، أو تم غزوها في أزمنة متفاوتة.

ثالثاً: القدس، التي يفترض أنها أضحت عاصمة إمبراطورية الملك داود الموحدة العظيمة، يبدو أنها كانت ضئيلة جداً وشبه غير مأهولة. ومعظم الأوابد الكبيرة عن تاريخ إسرائيل التي تعزا بناء على مرجعية العهد القديم إلى الملك سليمان إنما هي من أزمنة لاحقة.

رابعاً: التنقيبات عن المستوطنات الإسرائيليّة الأولى التي تمت في الضفة الغربية منذ حرب 1967 أظهرت بقوة أن الإسرائيليين كانوا في واقع الأمر من أرومة الكنعانيين المحليين. لقد كانوا على الأرجح بدواً صحراويين عملوا في زراعة الهضاب لأسباب إقتصاديّة، ثم انقسموا إلى مملكتين - الشمالية دعيت إسرائيل، والجنوبيّة دعيت يهوذا. التوراة تعكس تقاليد المملكتين ذات الاختلافات الواهية، وحين انهارت الشماليّة في القرن الثامن قبل الميلاد وفر شعبها إلى الجنوبيّة، تمت محاولة للمواءمة بين نصوص الشعبين وتوحيدها. وهكذا بدأ العهد القديم يأخذ شكله.

خامساً: تقول التوراة إن الإسرائيليين بدأوا أولاً بعبادة إله واحد زمن موسى. لكن الواقع يقول، إن الإسرائيليين، إن في الشمال أو في الجنوب، كانوا عملياً وثنيين، ولم تبدأ صيرورة التوحيد إلا بعد ذلك الزمن الافتراضي بقرون عديدة.

سادساً: هذا أعقب قيام الملك بتنظيم تمركزية للعبادة الدينيّة في القدس، كوسيلة لتحشيد الشعب، ومن ثم أضحى إله إسرائيلي محلي، اسمه يهوه، بؤرة العبادة.

سابعاً: بعد أن دمر البابليون مملكة يهوذا الجنوبيّة، أخذ القادة إلى بابل، حيث

ظلت الديانة والمراحل التاريخيّة حيّة في ذاكرتهم ومن ثم تطوّرت في نصوص لاحقة مع عودتهم إلى يهوذا.

ثامناً: هذه النصوص التي تم جمعها هي ما نعرفه اليوم بالعهد القديم. إذن، فالعهد القديم نما عبر قرون عديدة، على أيدي مؤلفين كثر، عاكساً إلتواءات وانحناءات كثيرة في الحياة الدينيّة والسياسيّة للإسرائيليين. إنه نص بشري للغاية - ولذلك فهو مليء حتماً بالمتناقضات.

هذا كله يجعل، في النتيجة النهائية، من العهد القديم وثيقة غير قابلة لأن تعتمد تاريخياً كما هي، ولا بد لها من تفسير لا يخلو من حرص. تاريخياً على الأقل، لا يمكن أخذ العهد القديم على نحو حرفي في كل دقيقة من دقائقه.

أمة مصريّة لسارة. الروايات التي تحكي عن هاجر محفوظة ضمن دائرتين قصصيتين. ففي المقطع من سفر التكوين 16: 1 - 16، نجد رواية تدوّن كيف أعطت سارة زوجها إبراهيم هاجر كجارية له (1 - 13). وحين حبلت هاجر، صارت تحتقر سارة، التي بدورها أساءت إليها حتى هربت إلى الصحراء (4 - 6).

هناك، وقرب أحد الينابيع، صادفت هاجر ملاكاً، والذي حثّها على أن تعود لسيدتها سارة (7 - 9)، لكنه في الوقت ذاته أعطاها نبوءة مفصّلة حول مستقبل ابنها الذي سيكون اسمه إسماعيل (10 - 12). فأسمت هاجر المكان على اسم الحدث الذي صادفها فيه (13 - 14). وفي النهاية، تلد هاجر إسماعيل (15).

الدائرة القصصية الثانية التي تحكي عن هاجر موجودة في الإصحاح 21 من سفر التكوين (8 - 21). وهنا نجد رواية تسجّل كيف أن سارة، بعد أن ولدت إسحق، قامت بطرد هاجر وابنها. ووفقاً للنسخة السبعينية من التوراة، كانت سارة حزينة وهي ترى إسماعيل يلعب «مع ابنها إسحق». وحين تلقّى إبراهيم تأكيد سماوي على أن يفعل ما تأمر به سارة (12 - 13)، قام متردداً بطرد هاجر

إلى الصحراء (14)، حيث أنقذها التدخل الإلهي من الموت، هي وابنها إسماعيل (17).

في شرائع بلاد ما بين النهرين القديمة، حيث يفترض أن إبراهيم ولد، نجد أموراً مشابهة لما دونته المقاطع المشار إليها آنفاً. ففي شريعة حمورابي (par. 146)، يطالعنا القول إنه في ظرف بعينه، إذا ولدت الجارية أطفالاً لسيدها وراحت تزعم أنها تقف على قدم المساواة مع سيدتها، لا بد من معاقبتها لكن ليس طردها. مثل ذلك أيضاً نص لعقد زواج من نوزيNuzi، الذي يصرّ على أن تؤمن الزوجة بتقديم جارية لزوجها، شريطة أن لا تباع أبداً. (Pritchard, Texts, 220).

في مقاربة بحثيّة معاصرة، نجد أن الاتجاه العام يعتبر أن الرواية الأولى هي يهووية أساساً؛ مع بعض التداخلات من التقليد الكهنوتي والتي تتضمن الآيات من الإصحاح 16: 1 آ، 3، 15 – 16. أما الرواية الثانية، الإصحاح 21، فإيلوهيمية بالكامل. وبشكل عام، واجه النقل الحرفي لهذه القصص صعوبات طويلة. هذه الصعوبات هي أدبيّة وكرونولوجية في آن. الصعوبات الأدبية تنشأ من أن الروايتين على حد سواء تحتويان مقولات متطابقة: عقاب هاجر (6:16؛ 14:21)؛ الالتقاء بملاك يقدّم رؤيا (16: 7 – 12؛ 21: 7 – 8)؛ ووجود بئر (14:16؛ 19:21).

لقد اقترح بعض الباحثين أن نسختين مستقلتين تتعلقان بموضوعة طرد هاجر وجدتا أصلاً؛ الأولى تشير إلى حملها والثانية عن زمن ما بعد ولادة إسحق. من هنا، يقترح بعض العلماء حلاً لهذا التناقض المفترض يعتبر أن الآية 9:16 هي تحرير متأخر هدفه وضع خاتمة للقصتين؛ بينما افترض علماء آخرون أن التسمية إسماعيل قد تمّ حذفها من الرواية الثانية. لكن هذه الصعوبات تتضاءل إذا ما اعتبرنا القصتين تبلورات منفصلة لقصة هاجر-إسماعيل، لكن كل واحدة من القصتين محددة ومكتملة بالجذر שמע [سماع] (16: 2، 11؛ 21: 12، 17). وكل رواية

يمكن أن تفيدنا كنسخة مستقلّة في علم تعليل etiology نشوء القبائل الإسماعيلية الهاجرية وكبطانة أدبية لموضوعة إسماعيل المحاكة داخل كل قصة. وبحسب سفر التكوين 16:16، كان إبراهيم في السادسة والثمانين من العمر حين أنجب ابنه إسماعيل؛ وكان عمره مئة عام حين ولد له إسحاق (5:21)؛ وهو ما يجعل إسماعيل وقت طرد من قبل سارة في الرابعة عشرة من العمر أو أكبر قليلاً (10:12). هذه الصعوبات أدت إلى محاولات عديدة للنظر إلى الموضوع على أنه إقحام لنص بآخر: مثلاً، الرأي القائل إن قصة طرد هاجر وابنها الفتي تم ضمّها إلى رواية ولادة إسحق في عمر كان فيه إبراهيم عجوزاً.

بالنسبة لاسم هاجر فيظهر أنه مشتق من لفظ Hagrim أو Hagri‹im الأممي [غير اليهودي]، الذي يظهر في النقوش المينانية Meanean، النبطية، السبأية، التدمرية والهلينية. وهو يظهر في النص الماسورتي كاسم أممي (مزمور 7:8؛ أخبار الأيام الأول 5: 10، 11 – 20؛ قارن أيضاً: صموئيل الثاني 36:23 وأخبار الأيام الأول 38:11). ويمكن التعبير عن العلاقة التاريخية من جهة أصل الأنساب وفصلها بين القبائل الهاجرية والقبائل الإسماعيلية بالقصة الإيتيولوجية الواردة في الإصحاحين 16 و 21 من سفر التكوين. إيتمولوجيا etymology [علم اشتقاق الكلمة ونشوئها] الاسم هاجر غامضة، لكن بعض الباحثين يربطون بين الاسم هاجر وكلمة عربية قديمة غير مستعملة اليوم، والتي تعني، «مدينة، منطقة».

هاجر في الأغاداه:

كانت هاجر ابنة فرعون، «وحين رأى فرعون المآثر التي تمت لحساب سارة في بيته، أعطى هاجر لسارة؛ قائلاً: أفضل لي أن تكون ابنتي خادمة في هذا المنزل على أن تكون سيدة في [منزل] غيره» (تكوين راباه 1:45). أما فيلو، فيقول (.,Abr 251): اختبرت سارة جاريتها هاجر ليس فقط من جهة أنها كانت امرأة حرّة من أصل نبيل، بل أيضاً بأنها كانت عبرانية في طريقة عيشها.

أعطيت هاجر لإبراهيم بعدما أقام عشر سنوات في أرض كنعان (تكوين 4:16)؛ لأن الرجل الذي لا ينجب من زوجته عشر سنوات يمكنه أن لا يمنع نفسه عن واجب التناسل (yev، 6:6). وما أن أنجبت هاجر ابنها، حتى بدأت تفتري على سارة، قائلة للسيدات اللواتي جئن يزرن سيدتها: «سارة سيدتي ليست من الداخل كما تظهر عليه من الخراج؛ فهي تدّعي أنها امرأة تقية، لكنها ليست كذلك، فقد امتنعت عن الحبل لتحافظ على جمالها» (تكوين راباه 4:45). وحين وصل هذا الكلام إلى سارة، طلبت من إبراهيم أن لا يبقى صامتاً على هذا التعيير والإهانة، كما جعلت سارة هاجر تقوم أيضاً بعمل خدمي إضافي رغم معارضة إبراهيم تحميل هاجر أي شيء يتعلّق بالخدمة غير تربية الطفل (السابق 6:45). وبعد أن هربت هاجر من سارة، قام أربعة أو خمسة ملائكة بزيارتها؛ لكن هاجر التي اعتادت تماماً في بيت إبراهيم على زيارة تلك الكائنات السماوية، لم تخف على الإطلاق (السابق 7:45). وحين وصلت هاجر إلى البرية، عادت لعبادة الأوثان التي تربت عليها في بيت أبيها فرعون (السابق؛ PdRE, 30)؛ لكنها ما لبثت أن تخلت عن ذلك بعد أن أثبتت الأوثان أنها لا تضر ولا تنفع (الترغوم اليورشلايمي لسفر التكوين 6:21).

ثمة تطابق بين هاجر وقطورة، التي تزوجها إبراهيم بعد موت سارة (تك 1:25). هاجر هي قطورة، وقد دعيت بهذا الاسم، لأنها بعد أن ضلّت بعبادة الأوثان، عادت لأن تلتزم بحياة الفضيلة (زوهار تكوين 133 ب؛ تكوين راباه 4:61).

حديقة زرعها الله كانت أول مكان أقام فيه آدم وحوّاء (سفر التكوين 2 – 3). ويشار إليها أيضاً باسم، «الجنّة في عدن» (سفر التكوين 8:2؛ 10؛ 16:4)، واسم «جنة يهوه» (سفر التكوين 1:13؛ إشعيا 3:51)، واسم جنّة الرب (حزقيال 13:28؛ 31: 8 – 9). كذلك أشار إليها بن سيراخ، 15:40، باسم، «عدن البركة».

وفي الأزمنة القديمة ثمة رواية إسرائيلية عن «جنّة الربّ» (أي، حديقة ميثولوجية أقام فيها الرب)، والتي تتخلل قصّة جنة عدن في التكوين 2 – 3. لكن حزقيال (28: 11–19؛ 31: 8–9؛ 16 – 18)، يمدّنا بتفاصيل جديدة مختلفة لا وجود لها في قصة التكوين عن جنّة عدن. وهكذا، لا نجد في التكوين أثراً «للجبل المقدّس «الذي يحكي عنه حزقيال (18:24)، كما لا نجد ذكراً لحجارة النار التي يشير إليها حزقيال أيضاً (28: 14، 16).وفي حين أن حديث سفر التكوين عن الأشجار التي في الحديقة (6:2) لا يكون إلا عمومياً، فإن حزقيال يصف تلك الأشجار على نحو تفصيلي (31: 8 – 9، 18). أما مصطلح «جنة يهوه» فإنه يرد في عدد من مقاطع التوراة على نحو مجازي (تكوين 10:43؛ إشعياء 3:51؛ يوئيل 3:2). اسم عدن ربما يكون من أصول أكادية، عدينو، المستعارة من الكلمة السومرية، عدن، التي تعني «سهل». وهكذا، يمكن القول إن «عدن» اسم لمنطقة محددة جغرافيّاً، وهي حقيقة أشار إليها الحديث عن الأنهار في تلك المنطقة. ورغم المحاولات العديدة، فإن تحديد موقع عدن بشكل صحيح لم يحصل حتى اليوم.

جنة عدن في الأغاداه:

تظهر جنّة عدن في الأغاداه كنقيض لجنهم. لكن المصادر التلمودية والمدراشية تحكي عن وجود جنتين باسم عدن: جنة أرضية، هي موقع النبات والخصب، وجنة سماوية، تعتبر مكاناً لإقامة أنفس الأخيار. موقع عدن الأرضية محدد وفق سفر التكوين 2: 11 – 14. قال ريش لاكيش، المرجع الأغادي الشهير: «إذا كانت الجنّة في أرض إسرائيل، فبوابتها هي فيشون؛ وإذا كانت في العربية، فبوابتها هي بيت جيريم؛ وإذا كانت بين الأنهار، فبوابتها هي دوماسكانين» (Er. 19 a). وفي تاميد (32 ب)، تقع في وسط أفريقيا.

يقال إن الإسكندر المقدوني وجد في نهاية الأمر الباب المودي إلى الجنّة، لكن لم

يُسمح له بالدخول.

أمّا مدراش ها غدول لسفر التكوين (8:2)، فيقول ببساطة: «عدن مكان فريد على الأرض، لكن لا يسمح لمخلوق أن يعرف موقعها على نحو دقيق. في المستقبل، وخلال الحقبة المسيانية، سيكشف الرب لإسرائيل الطريق إلى عدن».

يقول التلمود: «مصر تساوي 400X 400 فرسخ؛ وهي 60\1 من حجم أثيوبيا؛ أثيوبيا 60\1 من حجم العالم؛ والعالم 60\1 من حجم الجنة؛ والجنة 60\1 من عدن» (Ta,an 10 a). فالحاخامون بالتالي ميّزوا بوضوح بين الجنة وعدن. وتعليقاً على آية، «ولم تر عينٌ إلهاً ما خلاك» (إشعيا 3:64)، يقول الحاخام صموئيل بن نحماني: «هذه هي عدن، التي لم ترها عين أي مخلوق» (بيراخوت 34 ب). كلمة לעבדה [ليفلحها] تأخذ هنا معنى الجهد الروحي؛ لا المادي؛ وتعني أنه كان على آدم أن يتفرّغ لدراسة التوراة وتحقيق الوصايا (Sif. Deut. 14). ومع أن أكل اللحوم كان محرّماً عليه (تكوين 29:1)، فالملائكة كما يقال أحضروا له لحماً وخمراً وراحوا ينتظرونه (San. 59 b; ARN 1, 5).

في الأدب الحاخامي يمكن تلمس حدود الخط الفاصل بين جنة عدن الأرضية وجنة عدن السماوية. والحقيقة، كما يقولون هناك، «أن جنة عدن والسماء خلقتا عبر كلمة واحدة [للرب]؛ وحجرات عدن مبنية [على نسق] حجرات السماء. وكما أن ظلمة السماء مخططة بالنجوم، كذلك تماماً فإن جنة عدن مخططة بالأخيار الذين يضيئون كالنجوم».

روبرت آيزنمان – معهد الأصول اليهودية المسيحية – جامعة ولاية كاليفورنيا في لونغ بيتش هناك مواد في العهد الجديد، في أدب الكنيسة القديم، الأدب الرباني، ويوسيفوس، والتي تشير إلى صلة ما بين بولس وما يسمى بالهيرودوسيين. هذه المواد توفر معلومات قيمة حول المشاكل المتعلقة بأصول بولس، جنسيته الرومانية، والسلطة التي من الواضح أنه كان يتمتع بها في القدس عندما كان شاباً، والفحوى

«الهيرودسية» لمذاهبه (ونتيجة لذلك الفحوى الهيرودسية لمذاهب العهد الجديد) والتي تصوّر مجتمعاً كان سيتمتع فيه كل من الإغريق واليهود على قدم المساواة بالوعود والامتيازات ذاتها.

ما نعنيه هنا بمصطلح «هيرودوسي «هو ميل ديني-سياسي غير معاد لأهداف العائلة الهيرودوسية، ليس فقط في فلسطين، بل أيضاً في آسيا الصغرى، بل وحتى في روما، وربما أنه يتضمن علاقة جينولوجية [نَسَبية] أيضاً. الأمثلة على تأثير مثل هذا التوجه المعبّر عنه بأثر رجعي تاريخياً في الأناجيل هو التكرار الغريب لموضوعات تصور المسيا اليهودي وكأنه يرغب بزمالة مع «الخطأة» (بولس في غلا 2 :1 للـ «أغيار»)، «العشارين» (ويفترض أن الأنظمة الغذائية اليهودية كانت غير ذات شأن لهؤلاء الأشخاص)، «العاهرات» (تعبير ملطف برأينا عن «الزناة» وفق التعريف القمراني/ اليعقوبي، أي، أولئك الذين حددوا قواعد تقنية للطهارة الطقسية بشكل مختلف عن الباقين أو بطريقة أقل صرامة منهم)، «وجامعي الضرائب» (الأشخاص المتناسبون على نحو مريح مع الفلسفة السياسية التي أعلنها بولس في رومية 13)، ونمط كامل من الإشارات أخرى مثل «الأول سيكون الأخير»، «هؤلاء الصغار»، «هؤلاء البسطاء»، والمسيا على أنه «شارب خمر» (يفترض بالتالي أنه متميز عن الأنماط النصرانية الشهيرة التي عاشت طويلاً لكل من أخيه يعقوب، يوحنا المعمدان، والغامض «بانوس»، وربما معلّم قمران الصالح أيضاً). في أحد الأعمال الأخيرة، لم أبرهن فقط بأن الأولوية يجب أن تعطى إلى الأدلة التاريخية والأدبية أكثر من الأدلة الأثرية وpalaeographic من النوعية التي توجد في قمران، لكنني حاولت أيضاً تجسيد التوجه السياسي الأساسي (وبالتالي الديني) لقمران كمعادية للهيرودسية. الأمر الأخير يسمح لنا بالوصول إلى تحديد تاريخي ونصي موائم لوثائق قمران هذا غير الأصداء الهامة بالنسبة للبحوث الإنجيلية. والتقليل من شأن ذلك، في اعتقادي، هو واحد من أخطر العيوب في بحوث قمران. لقد أعدت أيضاً تعريف مصطلح «فريسيين» كنوع

بمعنى «من يسعى إلى تسوية مع الأجانب» وذلك لسببين: أولاً، كي نأخذ بعين الاعتبار من اعترفوا هم بذاتهم على أنهم «فريسيون» مثل بولس ويوسيفوس، وثانياً، للربط بين هؤلاء الأشخاص وغيرهم بالاطنابات القمرانية مثل «الباحثين عن أشياء ناعمة». ما أعنيه بهذا هو أنني لن أدعو بالفريسيين أولئك الذين يعرفهم التلمود أو يوسيفوس على هذا النحو، بل أولئك المعرفين كذلك بسبب موقف مستوعب للحكم الغريب وبعض من تشعباته الهامة، مثل قبول هدايا أو قرابين بالأصالة عن الغرباء في الهيكل، أو تعيين هيرودوسي أو غريب كاهناً أعظم، إلخ. في عدة وثائق وسياقات، تزودنا قمران بتحالف أساسي أو طريقة تعايش بين جماعات يشار إليها على نحو متنوع على أنهم «الخونة» / «جماعة الخونة» (bogdim)، و «الباحثون عن أشياء ناعمة»، و «رجل الكذب» / «المتدفق منه الكذب»، «الكوميدي»، «الثرثار»، «الزنبور على الحائط»، و«الجماعات العنيفة» / «العناصر العنيفة من الأغيار»، «رجال الحرب»، و «بسطاء أفرايم» / «بيت افرايم»، وغيرها. هذه الإشارة الأخيرة، التي نجدها في Pesher פשר [تفسير] ناحوم في سياق مشاكل مختلفة متعلقة بالفترة التي كان فيها الباحثون عن الأشياء الناعمة يسيطرون على القدس، مرتبطة أيضاً «بلسان كاذب» ضلل كثيرين، مشاكل لرسل ما وراء البحار، إشارة إلى «مدينة الدماء» (التي كانت في Pesher حبقوق مرتبطة أيضاً بمشاكل أيديولوجية مع «الكذاب»)، وعبر استخدام التعبير nilvu (أي ، «الانضمام»)، إلى الأغيار. انها تشابه أيضا تعبيراً آخر، «بسطاء يهوذا» / «فاعلو التوراة في بيت يهوذا» / «الفقراء» / «العديدون» الذين يقوم المعلّم البار نيابة عنهم بأعمال تبرير مناسبة. في العمل المسمى، «المكابيون، الصدوقيون، المسيحيون وقمران» (1983)، طابقت على الأقل بين أولئك المشار إليهم بعبارة، «العناصر العنيفة من الأغيار» وبين رجال الحرب الهيرودوسيين المنشقين (ربما أنهم يتماثلون جزئياً أيضاً مع أولئك الذين يدعوهم يوسيفوس «Idumaeans») الذين يدعمون الانتفاضة في البداية ومن ثم يهجرونها. جنبا إلى جنب مع يوحنا

الإسيني، نجدهم في الأيام الأولى من بين القادة الأشجع للثورة العسكرية وكانوا سيظهرون وهم يأخذون سياستهم العسكرية على نحو أكثر ممن يسمون «بالغيورين». بين هؤلاء أريد أن أدخل مونوبازوس، ابن الملكة هيلين، الذي قتل في هجوم على سيستيوس Cestius، نيجر بيريا Niger of Perea، أحد قادة أدوميي Idumaeans يوسيفوس، سيلاس (قريب أيضاً للعائلة الهيرودسية - تربّى ربما مع أغريبا الأول وفي التحليل النهائي هارب من جيش أغريبا الثاني)، وربما حتى فيليب (رئيس الحرس الشخصي لأغريبا في قيسارية). في الوقت نفسه، كانوا على الأرجح على علاقات وثيقة مع شخص يسميه يوسيفوس «سالوس Saulus»، وهو «أحد أقارب أغريبا»، السليل المحتمل لمعتنق للدين اليهودي من الأدوميين Idumaean اسمه كوستوباروس Costobarus (الأدومي «Idumaean» الحقيقي في علم الأنساب الهيرودیسي)، على الرغم من أنه كان العضو الرئيس في المعارضة «السلمية» الموالية لروما وقد انتقل بين أغريبا الثاني و«جميع أولئك الراغبين بالسلام» والذين دعوا الرومان فعلاً لإرسال جنودهم إلى المدينة لقمع التمرد.

إن محاولات بولس الأساسية لتأسيس جماعة حيث يتمتع اليونان والعبرانيون على حد سواء - أو كما يقول في بعض الأحيان، «أولاً اليهود، ولكن اليونانيين أيضاً» (روم 22:3؛ 1 كو 13:12؛ إلخ) - بما هو متعادل من وعود وامتيازات، روحانية أم غير روحانية، ومساواة دائمة في مسألة اللاهوت الخلاصي، هي محاولات موثقة جيداً. تعتمد هذه الكوزموبوليتانية على موقف أكثر تساهلاً من الشريعة (مقابل المذهب البنائي الصارم عند قمران ويعقوب، مقاربة «حرف واحد أو نقطة واحدة»)؛ أمثولة التبرير بالإيمان وحده (مقابل الإصرار، في 1QpHab 8، على سبيل المثال، على الشريعة كشرط أساسي للتبرير)؛ عداء مفتوح للختان التي وجدت استجابة متعاطفة بلا شك من بعض الحكام «الآسيويين»، مثل أنطيوخس من Commagene، هيلين والدة مونوبازوس Monobazus

مـن ولايــة أديابــين Adiabene، وأزيــزوس مــن إيمســيا [حمــص] Azizus of Emesa، التـي تزوجـت دروسـيلا بعـد أن خُتـن فقـط لتطلّقـه، وبوليمـوس مـن كيليكيـا Polemos، والـذي طلقتـه بيرنيـس Bernice بعـد أن خُتـن، (الـذي يخبرنـا يوسـيفوس أنـه تزوجهـا بسـبب «ثرواتهـا «العظيمـة»؛ ونهـج متسـاهل في المسـائل المتعلقـة بالطعـام - كـما يقـول بولـس في 1 كورنثـوس 19:9ومـا يليهـا، في نقاشـه لعبـارات يعقـوب في وصايـا «مجمـع القـدس»، عـلى الرغـم مـن احتجاجاتـه المخادعـة بعـض الـشيء عـن عـدم رغبتـه في أن يكـون سـبب «عثـرة» أخيـه: «كلـوا مـن كل مـا يبـاع في السـوق، غـير باحثـين عن شيء مـن أجـل الضمـير.» (1 كـو 25:10) («الضمير» في رأيـه كنايـة عـن الشريعـة؛ قـارن، تلميحـه إلى النباتيـة مثـل سـلوك يعقـوب بأنهـا «ضعيفـة»). أحيانـا في تلميحـات مثـل «يهـودي لليهـود»، «نلعـب السـباق لنربـح»، وغيرهـا (1 كـو 19:9ومـا يليهـا)، يبـدو بولـس وكأنـه يسـتدير بهـذا إلى «اليونانيـون أولاً، لكـن اليهـود أيضـاً. «عندمـا يتحـول هـذا الاتهـام ضـد «الأغنيـاء» لقتلهـم «البـار» كـما في 6:5 الى اتهـام ضـد اليهـود في تسـالونيكي الأولى 14:2، فهـو إنـما يقفـل الأبـواب فعـلاً في وجـه اليهـود. هـذا الاتهـام، الـذي يتـوازى مـع فحـوى انقـلاب الألفـاظ المجازيـة السـابقة حيـث يتـم تصويـر «الزنـاة» و«جامعـي الضرائـب»، إلـخ، بأنهـم عـلى علاقـة حميمـة مـع المسـيا، كان قـد تـم تمثلـه عـلى نحـو اسـتعادي في العهـد الجديـد، فأفسـد بالتـالي نسـيجه التاريخـي. إن رفـاق بولـس في ترحالـه وأقـرب المعاونـين إليـه بعـد تركـه للرسـل اليهـود هـم عـادة يونانيون-يهـود مثـل تيموثـاوس (= طيطـس؟)، الـذي كانـت «أمـه يهوديـة» مـن النمـط الهـيرودوسي والتـي تحمـل مثـل بولـس الجنسـية الرومانيـة، سـيلاس (سـيلفانوس؟) الغامضـة، إلـخ. هـذا المزيـج هـو أنموذجـي للجيل الثـاني مـن «الهيروديسـيين»، أو عـلى الأقـل أولئـك المنحـدرون مـن ماريامنـه Mariamne. الـدم اليهـودي للجيـل الثالـث مـن الهيروديوسـيين مثـل أغريبـا الأول، أختـه هيروديـاس، وأخيـه هـيرود الحلقـي، كان قـد خُفّـف أكثـر. وكانـت الجماعـة «المسـيحية» في أنطاكيـة، حيـث دعـي المسـيحيون للمرة الأولى مسـيحيين (أعـمال 26:11)

- لغة محلية مناسبة لبلورة هذا المصطلح - تضم، حتى وفقاً للحسابات التاريخية لسفر الأعمال المشكوك فيها، أشخاصاً مختلفين من هذا الخليط «الهيرودوسي». وبين هؤلاء على واحدنا أن يُشمِل «نيجر» الملفت للنظر، «لوكيوس القيرواني»، الذي من المرجح جداً أنه كان رفيق بولس في السفر الشهير لوقا، و«مناين الذي تربى مع هيرودوس رئيس الربع» (سفر الأعمال 13:1). رغم أن المذكور أخيراً ربما يكون قد تم تشويهه (أو تشويهه على نحو مقصود)، فالأمر يشهد لنا على أنه من بين أولئك الموجودين في أنطاكية كان ثمة هيرودوسيون. سيلاس لا ذكر له، لكننا لاحظنا للتو سمياً أو سميين له عند يوسيفوس. لقد أحضر «الشيخ» إلى أغريبا الأول. وقد تم إعدامه من قبل هيرودوس الحلقي بعد أن سجن لأنه تصرف حيال أغريبا بطريقة حميمة أو بأسلوب ثوري. «سيلاس الأصغر»، إذا كان ممكناً بالفعل تمييزه عن الشيخ، يتجسد بشكل عجائبي مادياً مع نيجر كواحد من أبطال الثورة اليهودية مع يوحنا الإسيني ومونوبازوس، ابن الملكة هيلين. انه يمثل نمط المحاربين الأغيار / الأدوميين / الهيرودوسيين الذين تركوا الانتفاضة حين ضاع كل شيء والذين تمكنت من تحديد هويتهم في موضع آخر وذلك من خلال مصطلح عريزاي غوئيم في 4QpPs 37 الذين يتقمون من الكاهن الشرير على موت المعلم الصالح.

حيثما يكون اتساق مجموعة انطاكية هو المهم، يضيف سفر أعمال الرسل (13:1) اسم «ساولوس [شاول] مباشرة بعد وصفه للعلاقة بين مناين وهيرودوس رئيس الربع. لا نعتقد أن سفر أعمال الرسل اكتفى فقط بتشويه مواده وأنه كان يعني «بهيرودوس رئيس الربع» هيرودوس الحلقي، الذي خلف أخاه/ أخاه بالرضاعة أغريبا الأول عام 44 (وقت مات ثيوداس واعتقل «شمعون بطرس)، نجد أنه من المغوي تحويل المواقع واعتبار أن ما يقال حول الإرضاع إنما كان يتعلق بساولوس وليس مناين. «مناين «بأية حال شخصية مشوهة. وعند يوسيفوس / جوزيبون رواية تعرفنا بشخص اسمه «مانّايوس» ابن أو ابن أخ

لازاروس أو سيروك الذي هجر يوسيفوس إلى طيطس، ويعرف سفر الأعمال 16:21 شخصاً اسمه مناسون، الذي يرافق بولس في رحلته الأخيرة إلى القدس، لأن عنده تسهيلات للإقامة هناك، مع أن سفر الأعمال يعتبره قبرصياً. بأية حال، فإن أكثر التحديدات الشخصية جدارة بالتصديق من بين زملاء بولس المقربين هو الاسم شبه الجناسي، حنانيا، الذي يصوره سفر أعمال الرسل وهو يرحب ببولس في «دمشق» والذي نجده في عداد مجموعة أنطاكية. من الجدير ذكره هنا أن يوسيفوس، أيضاً، يعرف داعية اسمه «حنانيا» ناشطاً في «الشرق» في هذه المرحلة. فهو يدخل بين نساء أديابينه ويهدي إلى الدين هيلين، في حين تأخذ خطاً بولسياً مفتوحاً في مسألة ختان ابنها. في هذه الرواية، يذكر يوسيفوس أيضاً زمالة حنانيا متبعاً المقاربة ذاتها، لكنه يفشل في تسميته. ورغم أن هذه النقاط بحد ذواتها غير ذات صلة على نحو خاص، فهي مع ذلك تستحق الإشارة إليها. حيثما تكون مسألة الأهداف السياسية للأفراد في هذا المزيج الهيرودسي هي المعنية، فالاجتياحات الهيرودوسية عبر الزواج وغيره من الوسائل في «آسيا الصغرى» (التي نشير إليها في مكان آخر بكيليكيا) و«أرمينيا السفلى» (التي يمكن الإشارة إليها على نحو غير دقيق باسم كيليكيا والتي يمكن أن تتضمن كوماجينه أيضاً) كانت تتزايد حتماً في منتصف القرن الأول. هنالك أيضاً مذكرة بالأنشطة التآمرية ضد روما حيث يكون المعني بذلك أغريبا الأول وأنطيوخوس الذي من كوماجينه (مع أنه ليس أغريبا الثاني وعمه هيرودوس الحلقي). أنطيوخس، الذي ألقى باللوم في روما بسبب وفاة ابنه، قاد في نهاية المطاف الثورة في أعقاب الحرب اليهودية. أرسطوبولوس، ابن هيرودوس الحلقي، الذي مثل أغريبا الأول كان يصرح بفخار عن مشاعره الوالية لروما على عملاته، جعل نفسه مفيداً جداً للرومان في مساعدتهم على قمع هذه الثورة. وكثير من هذه المناطق، أيضاً، كانت مسارح لعمل بولس التبشيري الأولي الأكثر عدائية. يجب النظر إلى أرسطوبولوس على أنه واحد من الدائرة الداخلية حول طيطس (إضافة إلى طيبريوس ألكسندر،

يوسيفوس، بيرنيس، أغريبا الثاني، وغيرهم). وكان متزوجاً من ابنة هيروديـاس صالومه (الذي وضع صورته بكبرياء على العملة الخاصة به). وفي حين أن هذا بالمعنى الدقيق للكلمة ليس مثالاً لزواج من ابنة أخ أو أخت متزعج منه في قمران ويمارس على نحو واسع من قبل الهيرودوسيين، فهو قريب جداً منه. من المثير للاهتمام أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار علاقات هذه العائلة مع الابارش Alabarch المتهلينة في الاسكندرية. العائلة الأخيرة كانت تسيطر على إهراءات القمح مطلقة الأهمية وكانت فاعلة في وصول فسباسيان إلى السلطة. أحد الذين انحدروا منه، طيبريوس ألكسندر، الذي صار وكيلاً في فلسطين بعد وفاة هيرودوس الحلقي، كان أحد القادة العسكريين لطيطوس في القدس. ويوسيفوس، الذي كان يفهم هذه المسائل جيداً، لفت النظر بشكل خاص إلى ارتداد طيبريوس عن اليهودية، مثلما فعل مع ارتداد بيرنس، عشيقة طيطس. طلقت أخت بيرنس الثانية ماريامن زوجها الأول كي تتزوج الابن الثاني لألابارش، والذي ربما يكون شقيق الزوج الأول (إن لم يكن من هذه العائلة، فتلك حالة أخرى في زواج الأغيار).

ابنة أغريبا الثالثة، دروسيلا، بعد تاملها في الزواج من ابن الملك أنطيوخوس، تزوجت أزيزوس الذي من حمص لأنه وافق أن يختتن (في حين لم يختتن ابن أنطوخيوس). بعد عرض تلك الانتهازية الساخرة النمطية جداً عند الهيرودوسيين، طلقته دروسيلا عند مبادرتها للزواج من فلكس، زواج تم التواطؤ عليه في قيصرية من قبل شخص والذي لا يمكن أن يكون غير شمعون الساحر Simon Magus سيء السمعة (مثل «مناسن» الذي فيه بعض الجناس معه، كان هو أيضاً «قبرصياً»). خدمة شمعون المنفردة لفيلكس كانت في أن يقنع دروسيلا بأن تطلق زوجها السابق. في هذه الرواية تبرز مقولات عديدة والتي هي ذات أهمية قصوى من أجل تأريخ وثائق قمران وفهم الجوهر الحقيقي لنقدهم للمؤسسة. بل أن يوسيفوس، الذي عادة ما كان متكيفاً مع هذه الأمور (وهو أيضاً طلّق زوجة له، بعد أن وجد لاحقاً أن الأعراف الهيرودية موائمة للطبع البشري)، يصف

تطليق دروسيلا لنفسها من ملك حمص بأنه مناف «الشرائع أسلافنا». يعلّق يوسيفوس بطريقة مشابهة حول طلاق تم قبل المشار إليه آنفاً من قبل هيروديّاس، والذي هو جذر المشاكل المتعلقة بموت يوحنا عند كل من يوسيفوس والعهد القديم. هذان الطلاقان سبقهما طلاق أخت هيرودوس صالومه من كوستوباروس الأدومي، وهي مهمة جداً في كل علوم الأنساب التي عندنا ويمكن مقارنتها بأمور مشابهة حصلت على يد ماريامن (مذكورة آنفاً) وبيرنيس من بوليموس كيليكيا لتعاشر طيطس (وهو ما كان سيورطها في شجب ثنائي الشعب في قمران، بغض النظر عن ثرواتها والإشاعات حول علاقتها غير الشرعية مع أغريبا الثاني والتي يذكرها يوسيفوس في معرض حديثه عن قصة بوليموس). يظهر بولس أيضاً معرفته بهذه النوعية من الطلاقات وذلك في معرض نقاشه ليعقوب في «مجمع أورشليم» حول التوجيهات المتعلقة «بالزنا» في رسالة كورنثوس الأولى، 7: 10 وما بعد، لكن من المهم ملاحظة أنه لم يدنها. عوضاً عن ذلك، نجده يصفع بنعومة معصم المرأة المخالفة من خلال إمساكها عن مزيد من الزواج دون أن يخصص إجراءات عقابية أخرى. من المهم أن نستوعب أن قمران تدين الطلاق عموماً. الاستهجان هناك مرتبط بتحريم تعدد الزوجات وهو يعتمد على مراجع في وثيقة صدوقية إلى خلق «الذكر والأنثى» وإلى شواهد حول «إثنين إثنين» في سفر التكوين. وحيثما يكون الحاكم هو المعني، يتحد لدينا بأسلوب تثنوي لا بأس به في كل من مخطوطة الهيكل والوثيقة الصدوقية تحريم أن تجعل «غريباً عليك» و«الزوجات المتعددة»، والتحريم الإضافي للزواج من غرباء، وكل ذلك له نتائجه الهامة حين يكون الهيرودوسيون المعنيين بالأمر. مع نهاية مخطوطة الهيكل يتطور الموضوع باتجاه أكثر عمومية ويتم اعتماد تحريم زواج ابنة الأخت أو ابنة الأخ. في العديد من الأمثلة السابقة المتعلقة بالسلوك الهيرودوسي، يمثل الأخير جزءاً أساسياً من المشكلة. هيروديّاس، أخت أغريبا الأول، لا تتزوج من عم واحد، بل من عمين، وفي الوقت ذاته تجلب لنفسها الإدانة بسبب الطلاق مرتين

على الأقل. ورغم تأملات العهد الجديد، ليس للزواج اللاوي [عادة يهودية تجبر أخا المتوفى من غير عقب على الزواج من أرملته] أية علاقة بالمشاكل المتعلقة بها.

ليس فقط أن فلسفة بولس السياسية الموالية للرومان والتي إن توسعنا فيها سنجدها موالية للهيرودوسية خالية من التوجه العام لأنشطته التبشيرية في سفر الأعمال، فالأمر يتوضح في صياغته لهذه الفلسفة في رسالة روما 13. من الصعب علينا أن نتخيل موقفاً معادياً للغيورية أكثر من هذا. تقديم ما يمكن النظر إليه على أنه فقط معارضة مدروسة للموقف السياسي «الغيور» في كل مسألة تقريباً، بما في ذلك قضية الضرائب، الحكام ما وراء البحار، المقاومة المسلحة، إلخ.، هو أيضاً «معاداة لليعقوبية»، مثل، «فإن الحكام ليسوا خوفاً للأعمال الصالحة» (13:3). يعقوب يأخذ اتجاهاً معاكساً (6:2): «أليس الأغنياء يتسلطون عليكم وهم يجرونكم إلى المحاكم؟ (رسالة يعقوب 6:2). يصور سفر الأعمال بولس وهو يتحدّث بسعادة في مناسبات عديدة بنوع من الإسهاب مع كثير من الشخصيات المسرحية في قيسارية (لا تعالج وثائقنا مسألة الاتصالات الإضافية في روما). في إحدى المراحل يتم تصوير بولس وهو يقول لأغريبا بحضور الزانية والتي سترتد لاحقاً بيرنيس، «أعرف أنك مؤمن». يجيب الملك أغريبا، دون انزعاج، ومن ثم يعلن الحكم بروح طيبة، والذي تم تمثله عبر أعجوبة الفن في صورة يسوع في الأناجيل، «بقليل تقنعني أن أصير مسيحياً» ؛ هذا الإنسان ليس يفعل شيئاً يستحق الموت أو القيود» (سفر الأعمال 26: 27 – 32). ليس من المرجح جداً أن بولس كان بإمكانه القيام بتملصاته العجائبية دون معونة من هذه السلطات الهيرودوسية/ الرومانية. لا يمكن تخيل ما هو أقل من ذلك في ظل الظروف التي تحكي عن هجوم على بولس في الهيكل وإنقاذه من قبل جنود رومان كانوا يراقبون مجريات الحوادث من حصن أنطونيا (سفر الأعمال 21: 31 وما بعد). هذه الرواية تذكر أيضاً ابن أخت بولس وربما أخته (لا نعرف ذكراً لهما غير

هنا) المقيمين في القدس، لكن اللذين يحملان أيضاً على الأرجح الهوية الرومانية. وهما اللذان يحذرانه من مكيدة يحيكها له «الأغيار على الشريعة» أو غيرهم من المهتمين بإجراءات قَسَم المذورين كي يقتلوه. ودون هذا النوع من التدخل، لم يكن باستطاعة بولس قط التمتع بإجراءات الحماية المريحة التي عرفها في قيسارية كما لم يكن بإمكانه قط أن يُنقل بهذا السلام النسبي إلى روما (حيث سبقه فيلكس ودورسيلا). ليحل هناك مع نقود جمعت من مناطق تمويل ما وراء البحار من عدة أماكن والتي امتد إليها نفوذ الهيرودوسيين، وبسبب هذا إلى حد ما، تلك الأماكن التي صارت فيها مسألة الختان قضية بسبب الأعراف المتعلقة بالزواج للأميرات الهيرودوسيات. لكن حيثما يكون بولس هو المعني بالأمر، يمكن للمرء أن يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك. يتحدّث بولس في لحظة لا تعرف الحماية في رسالة روما عن «هيروديون نسيبه» (11:16). ومع أن الاسم يمكن أن يدل على أي شخص له مثل هذا الاسم في أي موضع آخر، تبقى حقيقة أن أسماء مثل هيرودوس ومشتقاته (مثل الموازاة مع اسم ابن قيصر «قيصريون») ليست شائعة. كذلك لا توجد أية إشارة تدل على أن المقطع هو تحريف لفظي. وإذا كانت مؤشراً على علاقات حميمة مع الهيرودوسيين، وهو ما أراه شخصياً، فهي بحد ذاتها تفسّر بالتالي الإشارة إلى العضوية و/ أو النشاط الهيرودوسي عند الجماعة المسيحية الأولى في أنطاكية. من السهل أيضاً تفسير مسألة جنسية بولس الرمانية، والتي هي عنصر هام للغاية في هذه التملصات. بدورها تساعد في فهم لماذا كان بولس مقتنعاً على الدوام بيهوديته الذاتية، في حين يبدو الآخرون وكأن لديهم تحفظات تتعلق بها، وهي تلقي كثيراً من الضوء على الطريقة الغريبة التي يختارها لممارسة هذه اليهودية. ادعاء بولس أنه من سبط بنيامين له علاقة بنوعية عامة من هذا الشكل من الادعاءات في الشتات، لكنه يوضح أيضا السهولة السطحية التي يمكن لادعاءات كهذه أن تمر بها على جماهير من السذج ومن غير المتعلمين نسبياً. فمن الأرجح أن بول يستمد زعمه بأنه مولود من سبط بنيامين ليس من رابط

جينولوجـي [نَسَـبي] حقيقـي، بـل مـن الواقعـة البسـيطة أن اسـمه العـبراني «شـاؤول» هـو مـن سـبط بنيامـين. إن وصفـه الموثـق لنفسـه بأنـه «فريسـي ابـن فريسـي» (سـفر أعـمال الرسـل 23:6) قابـل لأن يفسّر بسـهولة عـبر النسـب الهـيرودوسي، وكنـت قـد تعذّبـت مـن أجـل تبيـان العلاقـات الفريسـية بالهيرودوسـين في سـفري المكابيـين. هـذه الأمـور قابلـة لأن توضـح بأفضـل مـا يمكـن ربـما عـبر الاتجاهـات المعاديـة للمكابيـين مـن قبـل هـذا الطـرف والصيـاح في م. سـوتا 7 مـن قبـل هـؤلاء المجتمعـين (ربـما فريسـيون) حـين كان أغريبـا (لا يمكـن لنـا أن نحـدد مـا إذا كان الأول أم الثـاني، وربـما يكـون الأول) عـلى وشـك أن يقـرأ الشـرع الملوكـي التثنـوي: «لا تضعـوا أجنبيـاً عليكم، أنـت واحـد منـا! أنـت واحـد منـا! أنـت واحـد منـا !» ومـن أجـل أغـراض التاريـخ الصدوقـي في فلسـطين، فـإن انعكاسـات المـرآة لهـذه القصـة تتجـلى في محاولـة شـمعون «رئيـس السـنهدرين «مـن تلقـاء ذاتـه لمنـع أغريبـا الأول في القـدس مـن دخـول الهيـكل بوصفـه غريبـاً في الأربعينـات والجـدار الـذي بنـاه أغيـار الهيـكل في الجيـل الـذي جـاء بعـده لمنـع أغريبـا الثـاني مـن رؤيـة القرابـين (ناهيـك عـن طـرد أغريبـا مـن القـدس نهائيـاً). وتوضـح مخطوطـة الهيـكل مـدى اهتـمام قمـران بهـذه الأمـور، بـل حتـى الخـوض في الممارسـات الزوجيـة للملـك والإصرار أنـه إضافـة إلى عـدم تعـدد الزوجـات أو الـزواج مـن غريبـات، عليـه أن يحتفـظ بزوجـة واحـدة طيلـة أيام عمـره - كل المسـائل المتعلقـة بتهمـة «الزنـا» العموميـة الموجهـة ضـد الهيرودوسـيين. لكـن علاقـات بولـس الهيرودوسـية تفسّر حتـى كيـف اسـتطاع شـاب نسـبياً كهـذا مـن أن يحـرز سـلطات كهـذه حـين دخـل أورشـليم للمـرة الأولى وكيـف أمكـن «للكاهـن الأعظـم» أن يدعمـه في بحثـه «عـن المسـيحيين» حتـى في المناطـق البعيـدة «كدمشـق» (مـن المسـتحيل أن نعـرف مـن المصـادر مـا إذا كنـا نتعامـل مـع مسـتوطنة «دمشـق «التـي تشـير إليهـا قمران أو «مسـتوطنة يهوديـة فعليـة في دمشـق»). إنهـا تفسّر بسـهولة دخولـه السـهل إلى الدوائر الحاكمـة في القـدس - كافـة المسـائل التـي لم تفسّر قـط. والإشـارة التـي تسـبق مبـاشرة تلـك الإشـارة إلى هيروديـون في رسـالة رومـا 16:10؛ أي، إلى أحـد بعينـه مـن «أهـل

أرسطوبوليس»، تقوّي أكثر هذه الشكوك. ومع أن أرسطوبوليس يمكن أن يكون اسماً شائعاً، فهو مع ذلك الاسم الأكثر بروزاً بين الهيرودوسيين، وهنالك إثنان أو ثلاثة يحملون الاسم أرسطوبوليس وينحدرون من أسر مختلفة عاشت في الوقت ذاته، الأهم بينهم هو أرسطوبوليس ابن هيرودوس الحلقي المذكور آنفاً. حتى الآن أدلتنا ظرفية؛ لكن ثمة ملاحظة مدهشة تردنا من منطقة أخرى توضح على نحو مباشر التهمة التي سقناها. فإبيفانيوس، الذي يحتفظ لنا بالعديد من الروايات التي وجدت في الأدب الحاخامي بما في ذلك «بن بانتيرا»، اللقب الذي أطلق على يسوع، يحتفظ لنا أيضاً برواية تتعلق ببولس (Pan 30.16.1). ففي رأيه أن بولس كان شخصاً غير يهودي جاء إلى القدس واعتنق اليهودية لأنه أراد الزواج من ابنة «الكاهن» (أي، ابنة الكاهن الأعظم) (كما في Pan 30.16.9، «الكاهن» تسمية تطلق في روايات قمران وفي الأدب الحاخامي على «الكاهن الأعظم»). وحين خاب فأله في مخططه هذا، ارتد عن اليهودية ووقف ضد «الختان» و«الشريعة».

ويعزو إيبفانيوس هذه الملاحظة إلى «أناباثومي جاكوبو» («المنحدرون من يعقوب»)، وهو عمل مفقود يدور حول المعارك بين يعقوب من جهة، والكهنة والفريسيين من جهة أخرى (نجد كسرة منه أيضاً في عمل اقليمنضدس المنحول المسمى، Recognitions) حول المسائل المتعلقة بخدمة الهيكل (بما في ذلك برأينا المشاكل المتعلقة بالأغيار أو أضاحي/ تقدمات الأغيار في الهيكل). ليس لدينا طريقة لمعرفة ما إذا كانت الرواية صحيحة. وفي حين يظهر أن أناباثومي جاكوبو كان عملاً يهودياً مسيحياً أو إيبونياً، وبالتالي معادياً لبولس، فهذا ليس حجة لرفض رواية حفظت لنا من خلال إيبفانيوس؛ على العكس من ذلك، حين يكتشف المرء رواية بمضمون مدهش كهذه، غالباً ما يكون مفيداً لفت النظر إليها. واحد من معتنقي اليهودية من ذاك الصنف كان يطمح إلى الزواج من ابنة الكاهن الأعظم - الحقيقة أنه تزوج من اثنتين: هيرودوس بالذات. وليس من المستحيل أن

هذه الرواية تغطي صدى لمعلومة تاريخية قيمة، ليست بالضرورة حول بولس، بل حول أصول عائلة بولس؛ أي أنه لم يكن بولس هو من اعتنق اليهودية (الذي ربما يكون حقيقة) أو أنه هو شخصياً أراد الزواج من ابنة الكاهن (والذي قد يكون حقيقة أيضاً)، بل إنه ينحدر من شخص اعتنق اليهودية وكان طموحه أن يتزوج ابنة الكاهن الأعظم، أي، أنه كان هيرودوسياً. برأينا، إنه فقط هذه الأصول الهيرودوسية حيثما يكون بولس هو المعني بالأمر التي تفسّر رأيه الخاص جداً باليهودية، ما نعتقد أنه عقدة نقصه واختياره الدفاع حيثما يكون اليهود هم المعنيون بالأمر، غيرته من اليهود، عدائه للسامية عموماً، وأخيراً لينه المفرط، ومن وجهة نظر يهودية، رأيه عديم الضمير المطلق فيما يتعلق بالشرع.

من الصعب أن نفكّر بيهودي أصيل، مرتاح مع هويته، يمكنه أن ينغمس بهذا النوع من الإهانات التي وجهها بولس بلا مبرر للختان والمختونين ولأولئك الذين يلتزمون بقوانين الطعام، أو تبني المقاربة الغريبة إلى إمكانية أن تكون ممن يحفظون الشريعة لأولئك الذين يحفظون الشريعة ومنتهكاً للشريعة لأولئك الذين ينتهكونها في الوقت ذاته وذلك من أجل، كما يقول، «كي تربح، لا تضرب الهواء»، أو أنه عبر تجنب الختان، يمكن للمرء أن يتجنب مطالب الشريعة، والتي رآها بشكل أو بآخر وكأنها «لعنة». إن المقولة المرتبطة بأحد الأغيار/ غريب/ دخيل والذي يمتلك طموحات تتعلق بالكهنوت الأعلى تعبّر عن تحوّل ملفت في الروايات التلمودية المتعلقة بقصة مشهورة كان فيها البطلان هليل وشمّاي، حيث أراد دخيل وقح أن يعرف التوراة برمتها «وهو واقف على قدم واحدة». يصرف شمّاي الدخيل بضربة واحدة، لكن هليل يبدو راغباً في أن يعمل بوصية «كل الخير»، «أحبب جارك كنفسك». هذه الوصية الخيرة، بدورها، يتم التلميح إليها بأهمية مشابهة، ليس فقط في الأناجيل، رسالة يعقوب، والوثيقة الصدوقية، بل أيضاً عند بولس. فبولس يستشهد فعلاً بالوصية في سياق إشارته إلى خلاص «الظلمة والنور»، الزنا، الغيرة، إلخ.، كدليل على صحة فلسفته المعادية للغيورين

كما يصوغها لنا في رسالة روما 13 (ويعقب هذا حديثه في 14:1 وما بعد عن صفات «الضعفاء» - مثل يعقوب - الذين «لا يأكلون غير الخضار»). وفي متابعتنا للمواد المتعلقة بهذا الدخيل الوقح، نجد القول بأنه كان يرغب بالفعل أن يصبح كاهناً أعظم. إذا ما صوّرنا الرواية في سياق إصرار بولس الذاتي الموثّق بأنه كان تلميذ غملائيل حفيد هلّيل، فهي تأخذ أصداء إضافيّة. وواحدنا ليس غير مبرر في اعتباره أن الفرد موضع التساؤل هو من نمط الدخيل البولسي، وأن مقولة الرغبة بأن يصبح كاهناً أعظم مرتبطة بمقولة الرغبة في الزواج من ابنة «الكاهن» (الكاهن الأعظم) عند إبيفانيوس، المرتبطة بحد ذاتها بأصول بولس غير اليهودية (أو شبه اليهودية/ الهيرودوسية). من منظور مغاير، تبرز الأدلة التي تجعل ملموساً وتلخص، رغم أن الأمر غير مقصود، كافة الاتجاهات التي تمت مناقشتها، حيث يتم تزويدنا بأمثولة عن ذلك النوع من الأشخاص الذي قمنا بمناقشته. فكما لاحظنا آنفاً، هنالك ملاحظات عند يوسيفوس حول أحد أعضاء العائلة الهيرودوسية اسمه «ساولوس»، ونكرر من جديد أن الاسم ليس شائعاً جداً في هذه الحقبة. يلعب ساولوس هذا دوراً محورياً في الحوادث التي قادت إلى دمار أورشليم والهيكل. لم يكن ساولوس فقط الوسيط بين «رجال السلطة [الهيرودوسيون]، رئيس الفريسيين، الكهنة الكبار، وكل أولئك الراغبين بالسلام «(أي، السلام مع الرومان)، بل يصفه يوسيفوس أيضاً بأنه «نسيب أغريبا». في ما يعتبر وكأنه ملاحظات مشوهة على الغالب تتعلق بنسبه من بيرنس I إلى كوستوباروس (معتنق للدين أدومي Idumean)، نجده مصنفاً ضمن مجموعة من الأفراد تضم اسمي «أنتيباس» و«كوستوباروس». يقود ساولوس وفداً إلى أغريبا (محظور عليه دخول المدينة والهيكل من قبل أولئك الذين يسميهم يوسيفوس «المبتدعين» - بدعتهم المعادية للهيرودوسية الواضحة كانت تتجلّى في أنهم لم يعودوا راغبين في قبول أضاح أو هدايا نيابة عن غرباء) والذي يرغب بدعوة الرومان إلى المدينة لإخضاع الانتفاضة قبل أن تبدأ. والملاحظة التي تتحدث

عن علاقة بين ساولوس «وكبار الكهنة «تحظى بأهمية خاصة لأنها قابلة لأن توازى مع مادة في سفر الأعمال ترتبط بالمهمة التي كلّف بها الكاهن العظم شاؤول لاعتقال «المسيحيين». من الملفت للنظر أنه في العاديات، في أعقاب وصف يوسيفوس لرجم يعقوب ونهب أعشار الكهنة الفقراء من قبل الكهنة الكبار الأغنياء، يشير يوسيفوس إلى ساولوس على أنه يقود شغباً في أورشليم. من جانبه، يشير سفر الأعمال إلى سلوك شغبي في القدس من قبل «ساولوس»، لكنه يموضع هذا الحدث بعد اهتداء مجموعة كبيرة من الكهنة، مشاكل حول مسائل توزيع المال الذي تم جمعه، ورجم استيفانوس. كان هـ. ي. شويبس قد لاحظ التشابه بين هذا الرجم لستيفانوس مع رجم يعقوب. ومن الملفت للنظر أنه في حين ينقل سفر أعمال الرسل حادث رجم يعقوب في الستينات إلى رجم ستيفانوس في الأربعينات (في حين يزعم أقليمنضدس المنحول أن بولس قاد شغباً وهجوماً على يعقوب في الهيكل)، فإن يوسيفوس ربما قام بما يفيد العكس، أي أنه نقل المواد المتعلقة بسلوك شاؤول الشغبي في القدس في الأربعينات بما يناظره من شغب قاده ساولوس في الستينات. ومن أجل أن يثبت واحدنا أن ساولوس وبولس هما الشخص ذاته، عليه الافتراض أن إحدى عمليات النقل أو أخراها من المذكورتين آنفاً حدثت أو أن بولس عاد في نهاية الأمر إلى القدس، أو الأمرين معاً. مع ذلك، هذا ليس مستبعداً كما يتبدى لنا من فوق السطح، حيث أن مصادرنا تصمت على نحو غير معهود في مسألة سنوات بولس الأخيرة، وحيثما يبدو ساولوس هو المعني بالأمر، فنحن لا نعرف شيئاً عن مصيره النهائي، عدا ارتداده إلى الرومان. مع أن أياً من هذه المعلومات لا يمكن اعتباره دقيقاً أو آمناً بما يكفي للوصول إلى نتائج واضحة ونهائية، فإنها مع ذلك تثير أسئلة هامة وتفتح آفاقاً جديدة لم تستكشف حتى اليوم. نحن لا ننكر أن بولس اعتبر نفسه يهودياً. وهذا ما كان يفعله الهيرودوسيون بشكل عام، مع أن هذه الثقة لا تبدو أنها كانت منتشرة للغاية. وهذه على وجه الدقة نقطة الانطلاق فيما يدعى حركة «الأغيار»، أي،

إنها «غيورة» بطريقة فنحاس، حزقيال وعزرا حيثما يكون إبعاد الغرباء عن معسكر الإسرائيليين أو الهيكل هو المقصود. حزقيال 43:44 وما بعد، يعبّر عن هذه الفكرة قبل أن يعلن «العهد الصدوقي» المهم جداً للمفسرين في قمران، بمعنى أن الكهنوت السابق كان قد جرى تلويثه عبر قبول الغرباء في الهيكل. ويحدد حزقيال متطلبات أكثر صرامة تنطبق على اليهود المتخلين عن إيمانهم مثلما تنطبق على الأجانب، أي لا أحد «من غير المختونين بالقلب أو بالجسد» يسمح له بدخول الهيكل. وهذه الإشارة تنطبق على الكاهن الشرير في حبقوق بيشير أثناء مناقشة معضلة «تلوث الحرم» الأمر الذي يتضمن عدم أهليته لأداء الخدمات في المذبح. إنها موجودة أيضاً في مخطوطة الهيكل، حيث ترسم تشعباتها وجهاً لوجه أمام سلوك الملك. هنالك مقولة أيضاً في هذه المخطوطة والوثيقة الصدوقية على حد سواء عن المشاكل المتعلقة «بفصل» في الهيكل، وهو برأينا، فصل للغرباء، مقولة موجهة في العاليا [المهجر] ضد الهيرودوسيين والتلوث الذي أحدثوه. أولئك الذين دعوناهم «أغياراً»، الذين احتشدوا حول بولس في الهيكل وطردوه منه بشكل غير رسمي، مثل فنحاس وممارسي نهج «حرف واحد أو نقطة واحدة» عند يعقوب وفي قمران، لا «يبحثون عن الأمور الناعمة»، أي، لا يبحثون عن تسوية مع الغرباء في القضايا الأساسية التي كنا قد أشرنا إليها، الملك الغريب، التعيين الغريب للكهنة الكبار، الطلاق، الزواج من بنات الأخ أو الأخت، القرابين والتقدمات من الغرباء في الهيكل، إلخ. في سياق كهذا، يأخذ بولس شيئاً من شخصية الدريئة stalking horse للعائلة الهيرودوسية. وبرأينا، فإن ما كان يفعله في رحلته الأخيرة إلى القدس، رغم التحذيرات له بأن لا يذهب، هو اختبار الحظر على فئات مختلفة بدخول الهيكل وعلاقاتهم الأخرى المرتبطة بالحظر. ومع أن هذه الأمور قد تبدو صعبة أن تثبت بالدليل، وأننا في الواقع لا نقدّم شيئاً، يبقى مع ذلك أنه لا توجد تفاسير أفضل لمجموعة النقاط التي أثرناها. شيء واحد لا يمكن إنكاره، فعلاقات بولس الهيرودوسية تصنع طريقة ظهوراته وغياباته

المفاجئة، تملصاته العجائبية العديدة، وسلطانه المبكر في القدس، جنسيته الرومانية، علاقاته السهلة مع الملوك والحكام، ومسرح أنشطته التبشيرية الأولى وشروطها والتي تبدو قابلة للفهم هنا بطريقة لا يمكن لإعادة بناء أخرى حتى مقاربتها. وعندما يتعلّق الأمر بربط مضمون هذه الشهادات والتلميحات إلى الموقع في الحياة السياسية Sitz im Leben في النصوص المتأخرة لطائفة قمران وبالثرثار الكاذب الشديد البروز فيها، فإن الكثير من الشعور الطيب يمكن إحرازه، لكن نقاشاً كهذا هو بالضرورة خارج نطاق هذه الدراسة.

الفهرس

تصدير 4
مقدمة 5
الفصل الأول 19
الفصل الثاني 65
الفصل الثالث 113
الفصل الرابع 139
الفصل الخامس 175
الفصل السادس 215
الفصل السابع 221
الفصل الثامن 241
الفصل التاسع 263
الفصل العاشر 287
الفصل الحادي عشر 297
الفصل الثاني عشر 321
الفصل الثالث عشر 343
الفصل الرابع عشر 353
الفصل الخامس عشر 365
الفصل السادس عشر 383
الفصل السابع عشر 409
الفصل الثامن عشر 421
الفصل التاسع عشر 437

Babylonian Talmud

رسالة عبدة الأوثان

التلمود أهم عملٍ شرائعي في الدين اليهودي حتماً، ومايزال اليهود التقليديون ينظرون للتلمود على أنه موحى به من الله كشريعة شفوية أعطيت لموسى مقابل التوراه التي تمثل الشريعة المكتوبة.

ينقسم هذا الكتاب إلى قسمين: يتضمن الأول رسالة عبدة الأوثان وهي واحدة من رسائل التلمود ذات الأهميّة نقلها د. نبيل فياض إلى العربية عن الأصل العبريّ، وتتجلى أهميتها في تطرقها لمسألة العلاقة بين اليهود وأتباع الديانات الأخرى، والموجه الأساس لأنماط التعامل الاجتماعي بين اليهود وغيرهم، أما القسم الثاني، فيتضمن خلاصة عمل د.نبيل فياض في التراث اليهودي والدين المقارن ببحوث تنقل للعربية للمرة الأولى جمعتها وحررتها لتكون مساهمة في إغناء للمكتبة العربية والقراء.

جورج برشيني

LIBERAL LIBRARY

نيل وفرات . كوم

9 789189 760851

SCAN ME

لوحة الغلاف للفنان أيمن حميرة